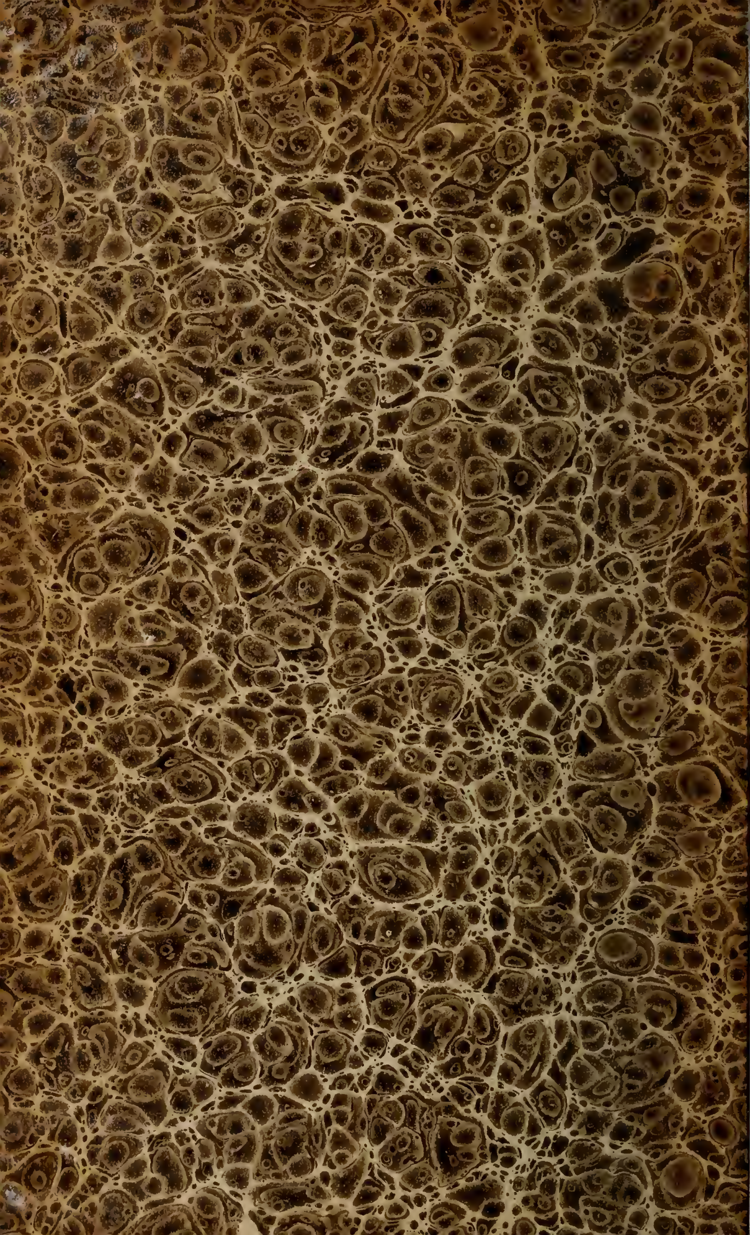
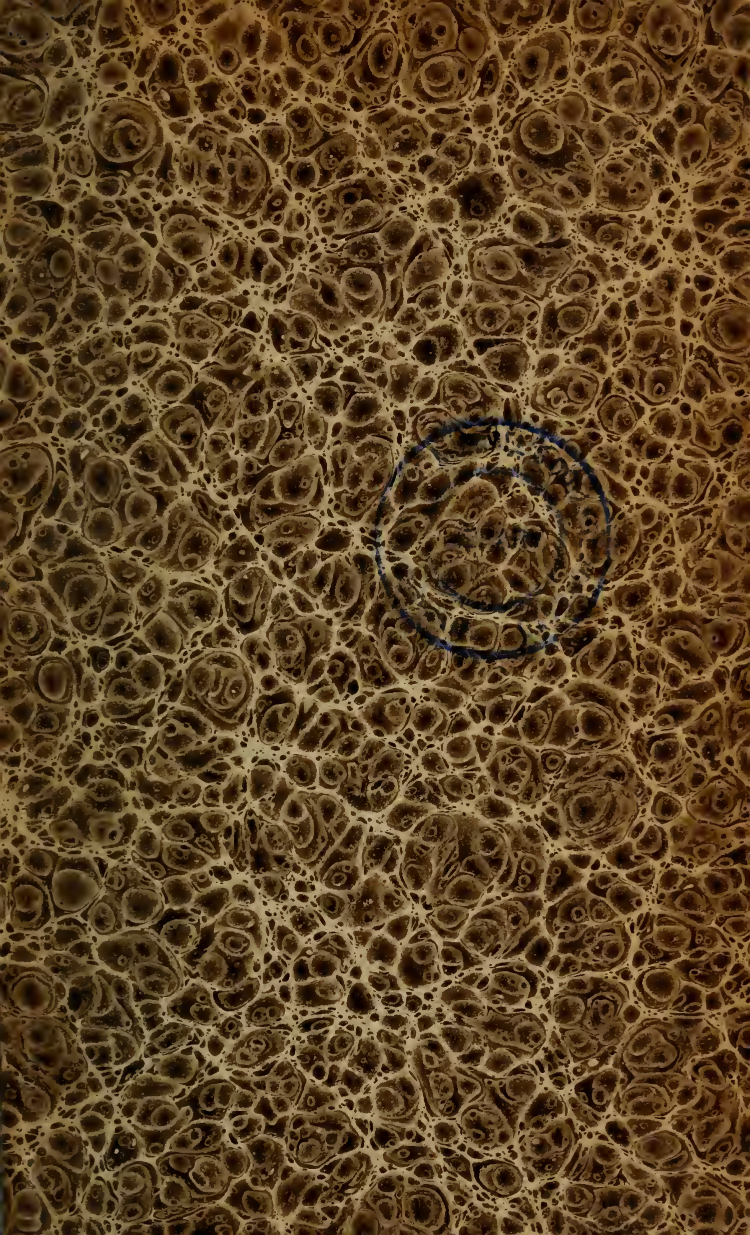






LES PRINCIPES

DE LA VIE RELIGIEUSE





LES PRINCIPES

DE

LA VIE RELIGIEUSE

OU L'EXPLICATION

DU CATÉCHISME DES VŒUX

PAR

LE P. PIERRE COTEL

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS



TROISIÈME ÉDITION

LIBRAIRIE H. OUDIN, ÉDITEUR

PARIS
17, RUE BONAPARTE, 17

POITIERS
4, RUE DE L'ÉPERON, 4

1889

AVANT-PROPOS.

Il n'est pas difficile de montrer que tous les principes de la vie religieuse se rattachent à la profession des vœux qu'on y fait : car ces vœux en renferment déjà les principales obligations; et pour peu qu'on cherche à les exposer comme il convient, on est amené naturellement à toucher toutes les autres.

Or, dans le petit ouvrage que nous avons publié sous le titre de *Catéchisme des Vœux*, notre dessein n'avait été que de proposer très sommairement ces principes et ces obligations de la vie religieuse. C'était un livre élémentaire que nous voulions offrir à toutes les personnes qui vivent dans l'état religieux ; et nous avions l'espoir qu'il serait d'une utilité d'autant plus générale, que sa brièveté même ferait mieux apprendre et retenir les choses. Et, en effet, nous avons eu la consolation de voir ce

petit livre se répandre en très peu d'années dans un grand nombre de communautés religieuses.

Mais un catéchisme impose ordinairement la nécessité d'une explication. D'autre part, il ne lui est pas possible de tout dire aux maîtres; et cependant, pour expliquer un abrégé avec plus d'assurance et de profit, on sent le besoin de savoir au delà de ce qu'il contient. Aussi plusieurs de ceux qui ont à donner aux autres l'explication du Catéchisme des vœux nous ont-ils exprimé le regret que des questions de cette importance y fussent présentées avec tant de concision. Du moins ils eussent encore voulu trouver quelque part les mêmes sujets avec des développements propres à les éclairer davantage.

C'est à ce désir que nous tâchons de répondre par la publication de ce nouveau travail. Au lieu de nous borner à l'indication des grands auteurs qui traitent de ces matières, et de laisser ainsi à chacun la peine d'y chercher çà et là celles dont il a besoin, nous les lui mettons comme sous la main, dans le

même ordre que celui du Catéchisme lui-même ; et sans répéter les points qui s'y trouvent déjà, selon nous, suffisamment exposés, nous ajoutons tout ce qui nous a semblé nécessaire à l'intelligence des autres [1].

Entre les autorités que nous appelons à l'appui de notre parole, l'Ange de l'École, saint Thomas, est celui que nous citons le plus fréquemment et le plus volontiers : c'est qu'en effet, dans toute question religieuse, aucune doctrine n'est plus sûre, plus lucide et plus pleine que celle du Docteur angélique. Il est vrai qu'il résulte de là un enseignement dont la gravité n'est pas également accessible à tous ; mais ceux à qui nous le destinons principalement sauront l'accommoder aux personnes selon la portée de leur intelligence.

1. On voit, ici, pourquoi nous avons encore jugé bon de faire précéder cette *Explication* du texte même du *Catéchisme des Vœux*.

CATÉCHISME

DES VŒUX

A L'USAGE DES PERSONNES CONSACRÉES A DIEU DANS L'ÉTAT RELIGIEUX.

PREMIÈRE PARTIE

DES VŒUX DE RELIGION EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE Ier.

NOTION GÉNÉRALE DU VŒU, CONSIDÉRÉ DANS LES VŒUX DE RELIGION

D. Qu'est-ce que le vœu ?

R. Le vœu est une PROMESSE DÉLIBÉRÉE QUE L'ON FAIT A DIEU D'UN ACTE MEILLEUR, c'est-à-dire d'un acte plus parfait que l'acte opposé.

D. Qu'entendez-vous par ce mot, une PROMESSE ?

R. J'entends, non pas une simple résolution, mais un engagement que l'on contracte, une obligation que l'on s'impose sous peine de péché.

Il ne faut pas confondre le vœu avec beaucoup de résolutions qne l'on prend devant Dieu, même sous la forme de promesses, et qui ont pour but de s'exciter à mieux le servir. Pour qu'il y ait réellement vœu, il faut l'intention formelle de s'engager sous peine de péché.

D. Pourquoi dites-vous une promesse DÉLIBÉRÉE ?

R. Parce que le vœu demande une connaissance exacte de ce qu'on promet, un plein consentement et une entière liberté.

Ainsi, il faut qu'un religieux connaisse clairement à quoi il s'engage par ses vœux, en entrant dans tel ordre ou telle congrégation, et c'est en partie pour l'apprendre, que le noviciat est établi.

Ainsi encore, il doit réfléchir, sonder sa volonté et essayer ses forces dans la pratique du genre de vie qu'il se propose d'embrasser ; et c'est une autre fin du noviciat.

Enfin telle est la liberté que demande l'émission de ses vœux, qu'ils seraient nuls et sans valeur, s'il ne les faisait que par contrainte, ou par suite d'une crainte grave et injuste des hommes.

D. Pourquoi avez-vous dit, une PROMESSE FAITE A DIEU ?

R. Parce que le vœu est un acte du culte suprême qui n'est dû qu'à Dieu. On ne fait point de vœu aux hommes ni même, pour parler exactement, à la sainte Vierge ou aux Saints, mais à Dieu seul : c'est un contrat que l'on passe avec la divine Majesté elle-même.

De là un religieux doit comprendre combien l'engagement de ses vœux est inviolable ; combien cet engagement une fois contracté exige même que l'on écarte toute pensée d'inconstance. Que si Dieu a mis dans son Eglise le pouvoir de remettre les vœux, ceux qui exercent ce pouvoir en son nom ont toujours aussi le devoir de sauvegarder ses droits ; ils ne peuvent pas ôter, selon leur bon plaisir, ni au gré des hommes, une obligation contractée envers le souverain Maître.

D. Quel est l'effet de cette promesse faite à Dieu ?

R. L'effet du vœu est que l'accomplissement de la chose promise, quelle qu'elle soit, devient un acte

de la VERTU DE RELIGION, la plus excellente de toutes les vertus morales, et que son omission devient une violation coupable de cette même vertu.

D. Expliquez davantage l'obligation du vœu.

R. Puisque c'est une obligation qu'on s'impose librement à soi-même, le vœu n'oblige qu'autant que l'on a voulu s'engager : ce qui doit s'entendre de la matière qui en est l'objet, du temps, du lieu, de la manière et autres circonstances semblables, et même de la nature du lien qu'on s'est créé, lequel peut obliger selon qu'on l'a voulu, ou sous peine de péché mortel, ou seulement de péché véniel.

D. Chacun est-il libre de limiter ainsi, à son gré, les vœux qu'il fait en entrant dans un ordre religieux ?

R. Non : car le pouvoir spirituel possède, à l'égard des vœux, le même droit qu'a le pouvoir civil sur les contrats : il peut établir des conditions dont l'inobservation entraînerait la nullité d'un vœu ; et telle est la condition imposée aux vœux de religion, qu'il faut les faire dans le sens déterminé par l'Église et la Règle approuvée de l'ordre où l'on s'engage. On n'est pas libre d'étendre ni de resteindre ces obligations, quoiqu'on soit libre de se les imposer ou non.

D. Quelle est la gravité de l'obligation qu'imposent les vœux de religion ?

R. En général, les vœux de religion obligent sous peine de péché mortel ; néanmoins la légèreté de

la matière, ou le défaut de réflexion et de consentement peuvent rendre l'infraction seulement vénielle; la faute serait même nulle, si l'advertance ou la volonté manquait entièrement.

D. Est-on toujours obligé d'accomplir un vœu ?

R. Oui, à moins qu'il ne devienne impossible, ou qu'on ne soit dégagé légitimement de son obligation.

D. Quand est-ce qu'on est légitimement délié d'un vœu ?

R. Le vœu et son obligation ne peuvent être validement ôtés que par l'autorité compétente ; et encore il faut pour cela de justes motifs : car, puisqu'il s'agit d'un engagement pris avec Dieu, l'homme, son délégué, ne peut détruire cet engagement sans qu'une raison suffisante l'y autorise.

D. Que dire de celui qui, pour se faire délier d'un vœu, aurait recours à la fraude et à des motifs supposés ?

R. La remise de son vœu serait nulle et sans valeur.

D. Que dire encore du religieux qui obligerait l'autorité par sa mauvaise conduite à le délier de ses vœux ?

R. Il offenserait Dieu gravement ; mais la remise des vœux serait valide, puisque, du côté de l'ordre ou de la congrégation, il existerait un motif très insuffisant de le renvoyer.

Sans vouloir entrer ici dans de longs détails sur cette

matière de la *dispense*, de l'*annulation* et de la *commutation* des vœux, nous ferons seulement deux observations:

1° Le pouvoir de *dispenser* proprement des vœux n'appartient qu'à la juridiction ecclésiastique : au Pape pour les vœux solennels et le vœu perpétuel et *absolu* de chasteté; à l'Evêque, du moins ordinairement, pour les vœux simples. Toutefois, dans un corps religieux où la Règle approuvée l'établirait ainsi, les supérieurs même n'ont pas le pouvoir de *dispenser des vœux simples de religion, par le fait seul du légitime renvoi d'un sujet* ; et, dans ce cas, le vœu de chasteté est également annulé, quand il a été fait, non d'une manière *absolue*, mais aux mêmes conditions que les deux autres, en entrant en religion.

2° Dans quelque ordre ou congrégation que ce soit, le supérieur, comme chef de la famille religieuse, a le pouvoir d'*annuler*, ou du moins de *suspendre tout vœu particulier* que feraient ses inférieurs, au préjudice de la communauté ou du propre droit qu'il a de commander.

Remarquez, du reste, qu'en général un vœu qui nuirait à l'observance religieuse serait nul de fait, comme n'étant pas la promesse d'un acte meilleur.

D. Pourquoi avez-vous dit que le vœu est la promesse faite à Dieu D'UN ACTE MEILLEUR ?

R. Parce que le vœu devant avoir pour but de rendre à Dieu un culte spécial, ce but ne serait pas atteint, si la chose promise n'était en rien meilleure que la chose opposée.

D. Quels sont ces actes meilleurs que l'on peut vouer à Dieu?

R. Les actes qui peuvent être matière de vœux reviennent tous à ces trois classes : 1° les actes déjà obligatoires ; 2° ceux qui ne sont que de conseil ; 3° les actes indifférents en eux-mêmes.

1° *Dans un acte déja commandé,* le vœu ajoute à l'obligation déjà existante du précepte, une seconde obligation qui est celle du vœu même : dès lors l'accomplissement de cet

acte renferme deux sortes de bonté morale et de mérite, comme son omission contient deux prévarications diverses et une double malice. Ainsi, quelqu'un a fait vœu d'observer le sixième commandement de Dieu : lorsqu'il résiste à la tentation de le violer, il ajoute au mérite de l'observation du précepte le mérite de la vertu de religion : son acte est donc devenu meilleur. Mais aussi quand il viole son vœu, il ajoute au péché contre le précepte un autre péché de *sacrilège* contre la vertu de religion.

2° *Si l'acte n'est que de conseil*, par exemple, ne point se marier quand on est libre de le faire : alors le vœu ajoute une nouvelle excellence à une chose déjà meilleure en soi ; car faire ce qui est de conseil et de perfection, c'est faire un acte meilleur ; mais s'y obliger par vœu est plus parfait encore.

3° *Quand un acte est indifférent* en lui-même, il y a, outre l'intention vertueuse qu'on peut y mettre en le faisant, un moyen supérieur encore de le rendre formellement bon et méritoire : c'est de s'y engager par vœu, car il devient alors un acte de la vertu de religion. C'est ce qui arrive, par exemple, et d'une manière admirable, à ceux qui vivent dans l'état religieux : non-seulement les actes des vertus, objets des trois vœux, reçoivent tous de ces mêmes vœux une heureuse influence qui en élève le prix, mais encore les actions les plus indifférentes, dès lors qu'on les fait en bon religieux, forment au moyen de l'obéissance une source abondante et journalière de mérites.

Et voilà, dit saint Thomas, pourquoi les RELIGIEUX sont ainsi nommés par excellence. Tandis que les autres chrétiens ne pratiquent la vertu de religion que par intervalles, les religieux se trouvent en continuel exercice de cette grande vertu, et leur vie entière, pour peu qu'ils le veuillent, devient un *holocauste,* où tout sans exception est consacré au culte divin.

CHAPITRE II.

DE L'EXCELLENCE DES VŒUX DE RELIGION ET DE L'ÉTAT DE PERFECTION.

D. Y a-t-il plusieurs espèces de vœux, et quels sont les plus méritoires ?

R. Il y a différentes espèces de vœux qu'il serait trop long et superflu d'exposer ici ; disons plutôt qu'entre tous les vœux qu'on peut faire à Dieu pour lui plaire, les plus méritoires sans contredit sont les TROIS VŒUX DE RELIGION, qui renferment l'engagement à la pratique des CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, c'est-à-dire les VŒUX DE PAUVRETÉ, DE CHASTETÉ ET D'OBÉISSANCE que l'on fait dans l'ÉTAT RELIGIEUX.

Telle est cette excellence des vœux de religion, que les saints Docteurs comparent la profession religieuse au baptême ou au martyre, et que, comme l'a déclaré le Pape Alexandre III, elle renferme la vertu d'éteindre toutes les obligations qu'on aurait contractées auparavant par tout autre vœu. La grande raison est celle que nous venons de dire, savoir que par la profession religieuse on donne tout à Dieu, tandis que, par les autres vœux, on ne lui promet que quelque bonnes œuvres particulières. Une autre raison est que, ordinairement, les pratiques individuelles ne conviennent plus à la vie de communauté, ou même seraient au détriment de la *Discipline religieuse*.

Il faut remarquer toutefois que l'émission des vœux simples de religion ne fait que suspendre les autres vœux antérieurements faits : de sorte que cette obligation reprendrait sa première force, si l'on venait à sortir de l'ordre ou de la congrégation.

D. Faites-nous mieux sentir encore pourquoi les vœux de religion sont si excellents.

R. Leur prééminence sur tous les autres vient proprement de ce qu'ils constituent l'ÉTAT RELIGIEUX ou l'ÉTAT DE PERFECTION.

D. Qu'est-ce que l'ÉTAT RELIGIEUX ?

R. C'est un ÉTAT OU L'ON FAIT PROFESSION DE TENDRE A LA PERFECTION, ou, pour développer un peu cette définition et la faire mieux saisir, C'EST UNE FORME DE

VIE, APPROUVÉE PAR L'ÉGLISE, OU DES FIDÈLES, UNIS EN SOCIÉTÉ RELIGIEUSE, SE FIXENT, POUR TENDRE A LA PERFECTION, PAR LES TROIS VŒUX DE PAUVRETÉ, DE CHASTETÉ ET D'OBÉISSANCE, QU'ILS FONT SELON LA RÈGLE.

D. Pourquoi dites-vous un ÉTAT, UNE FORME DE VIE où l'on se FIXE AVEC PERMANENCE ?

R. Parce que l'excellence de la vie religieuse consiste précisément dans cet *état fixe* où une âme se place, et dans cette heureuse nécessité qu'elle s'impose au service de Dieu. Or, cette *stabilité* est produite par l'obligation des vœux, comme celle de l'état du mariage est l'effet du contrat nuptial : d'où vient que l'on appelle justement la profession religieuse une union de l'âme avec Jésus-Christ, dont elle devient l'épouse.

De là un religieux peut voir combien il fait plus pour Dieu et pour sa propre sanctification, en se fixant ainsi dans l'état religieux, que s'il restait dans l'état séculier, même avec la volonté d'y pratiquer les vertus chrétiennes. Aussi saint Thomas enseigne qu'en soi il est meilleur, quoique plus facile, d'embrasser l'état religieux, que de se livrer dans le siècle aux plus rigoureuses pénitences durant de longues années.

Cependant les religieux doivent se souvenir que ce n'est pas précisément l'état qui fait la sainteté, et que le mérite devant Dieu et devant les hommes consiste bien moins à faire des vœux qu'à les garder.

D. Pourquoi faut-il que cette forme et cet état de vie SOIENT APPROUVÉS PAR L'ÉGLISE ?

R. Parce qu'en effet c'est à l'Église qu'il appartient de juger si une forme de vie est bien réellement selon la sainteté évangélique ; et c'est encore à elle de constituer le corps religieux, d'y établir les pouvoirs et d'en sanctionner toutes les obligations.

Pour *un ordre religieux* proprement dit, il faut l'approbation et l'autorité du chef de l'Eglise.

Pour une simple *congrégation religieuse*, il faut au moins celle de l'Evêque. L'approbation du Saint-Siège lui-même est sans doute d'un plus grand poids ; mais on ne doit pas ignorer que les Souverains Pontifes, en approuvant les congrégations religieuses, ne les placent point, par cela seul au rang des ordres religieux proprement dits.

D. Que veulent dire ces mots : POUR TENDRE A LA PERFECTION ?

R. Ils signifient que l'état religieux n'exige point qu'on ait la *perfection déjà acquise*, mais qu'il impose l'obligation d'y *tendre*, c'est-à-dire de travailler tous les jours à l'acquérir : de sorte que, pour un religieux, ne vouloir pas avancer, c'est manquer positivement au DEVOIR DE SON ÉTAT.

D. Quelle est, dans la pratique, cette obligation de tendre à la perfection ?

R. Elle n'est autre que l'obligation d'observer la RÈGLE, qui offre : 1° les *vœux* comme *moyens principaux* ; et 2° les *règles* de détail, comme *moyens secondaires* de tendre à la perfection.

D. Qu'entendez-vous précisément par cette PERFECTION à laquelle doit tendre un religieux ?

R. C'est d'abord essentiellement LA PERFECTION DE LA CHARITÉ, qui consiste *à s'attacher par la volonté totalement à Dieu, notre dernière fin*. Mais elle embrasse aussi *la perfection des autres vertus*, qui sont les auxiliaires et les compagnes de la charité, et que celle-ci doit lier toutes ensemble comme un faisceau dans une unité parfaite, selon ce que dit l'Apôtre:

Par-dessus toutes choses, ayez la charité qui est le lien de la perfection.

Il faut remarquer ici que la charité qui a *Dieu seul* pour *motif*, ayant aussi notre *prochain* pour *objet*, le devoir du religieux est de tendre à la perfection de cette vertu dans ses deux parties, savoir : l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

D. Comment est-ce que l'on tend à cette perfection dans l'état religieux ?

R. Nous venons de le dire, par les vœux et par les règles.

D. Expliquez davantage cette vérité.

R. Premièrement, je dis qu'au moyen des trois vœux, l'on tend très efficacement à la perfection.

Car d'abord, par la privation volontaire des objets de la convoitise humaine, ces trois vœux écartent les trois grands obstacles au règne de l charité et des vertus dans nos cœurs : le vœu de pauvreté écarte la cupidité des richesses ; le vœu de chasteté écarte l'amour des plaisirs sensuels ; et le vœu d'obéissance écarte l'amour déréglé de sa volonté propre et de ses propres idées.

De plus, ces mêmes vœux débarrassent le religieux des trois grandes sollicitudes qui ont coutume de distraire les hommes de la tendance vers Dieu : je veux dire la sollicitude que cause la dispensation des biens temporels, la sollicitude inhérente au gouvernement d'une famille, et la sollicitude qu'on éprouve souvent par rapport à la disposition de ses propres actes.

Enfin cet holocauste des vœux de religion est lui-

même un exercice de charité parfaite : car le religieux y sacrifie à son Dieu tous les biens que l'homme peut posséder en ce monde: les biens extérieurs de la fortune par le vœu de pauvreté, les biens personnels du corps par le vœu de chasteté, et les biens intimes de l'âme par le vœu d'obéissance.

Aussi ces trois vœux sont-ils essentiels à l'état de perfection, et les congrégations où ils manquent ne sont point des corps religieux.

D. Expliquez également de quel secours sont les règles par rapport à la perfection.

R. On tend de même excellemment à la perfection par l'observation des règles. Quel est en effet le but de toutes les règles? C'est, d'une part, de bien préciser le sens des trois vœux, de les préserver de toute atteinte, et d'en donner l'esprit et la perfection positive ; d'autre part, c'est de déterminer l'exercice de la charité et des autres vertus, selon la fin propre à chaque institut. D'où l'on voit que la pratique fidèle des saintes règles est un exercice de perfection plus continuel encore et plus élevé que cette simple observation des vœux qui se bornerait à éviter le péché.

D. Pourquoi avez-vous ajouté ces mots: QU'ILS FONT SELON LA RÈGLE ?

R. Parce que les trois vœux de religion, bien qu'ils soient dans toute corporation religieuse, ont cependant une matière plus ou moins étendue selon chaque institut : voilà pourquoi il est d'une grande importance pour un religieux de savoir précisément

quel est le sens attaché par la *Règle* aux vœux qu'il doit faire, dans tel ordre ou telle congrégation.

CHAPITRE III.

DES DIVERSES SORTES DE VŒUX DE RELIGION.

D. Tous les vœux de religion sont-ils d'une seule et même espèce ?

R. Non : parmi les vœux de religion, on distingue les vœux *solennels* et les vœux *simples* ; et les vœux simples peuvent être encore, ou des vœux *perpétuels,* ou des vœux *temporaires*, selon que la sainte Eglise l'a approuvé dans les divers instituts.

D. Qu'est-ce que les VŒUX SOLENNELS de religion ?

R. Ce sont des vœux perpétuels, faits par les religieux *d'une manière absolue, et acceptés de la même manière* par l'Eglise, ou par l'ordre en son nom, en sorte qu'ils ne sont point susceptibles d'une dispense ordinaire ; seulement le chef de l'Eglise, dans des cas exceptionnels et très rares, peut ou déclarer qu'ils n'existent plus, ou suspendre partiellement leurs effets, ou même en dispenser extraordinairement au nom de Jésus-Christ dont il est le Vicaire.

Les vœux solennels de religion ne se font que dans les ordres religieux proprement dits.

Il faut distinguer deux sortes de *solennités* dans l'émission des vœux de religion : l'une *accidentelle,* l'autre *substantielle.* La première consiste dans les cérémonies extérieures, qui peuvent accompagner même l'émission des vœux simples, sans rien leur ajouter. L'autre solennité, que nous

appelons substantielle, ne dépend point des cérémonies extérieures, mais de la volonté de l'Eglise qui reconnaît et accepte certains vœux comme solennels, tandis qu'elle n'en accepte d'autres que comme vœux simples, quoiqu'ils puissent être également perpétuels.

D. Quels sont les vœux SIMPLES de religion ?

R. Ce sont des vœux que l'Église accepte d'une manière moins absolue, et qu'elle ne reconnaît point comme solennels.

D. Quelle sorte de vœux fait-on dans les congrégations religieuses ?

R. Pour de sages raisons, suggérées par l'esprit de Dieu, on n'y fait que des *vœux simples,* et encore le plus souvent ils ne sont que *temporaires.* Ainsi, après le temps fixé pour l'épreuve préparatoire, selon les statuts de chaque congrégation, le religieux prononce les trois vœux pour un temps, par exemple pour un an, et, après le temps expiré, il les *renouvelle,* c'est-à-dire qu'il les *fait de nouveau* avec l'assentiment des supérieurs.

Dans plusieurs congrégations on peut, au bout d'un certain nombre d'années, être admis à faire aussi des vœux perpétuels ; et alors la rénovation annuelle n'est plus qu'une cerémonie destinée à se renouveler soi-même dans la volonté d'être toujours plus fidèle à les garder.

D. Ne serait-il pas mieux de se consacrer toujours à Dieu par des vœux perpétuels et même solennels ?

R. Ce qui est mieux pour chacun est d'entendre l'appel du Seigneur, et d'y répondre en toute fidélité, générosité et constance.

Sans doute les vœux perpétuels et solennels sont en soi d'un plus grand prix, puisqu'ils sacrifient davantage et fixent plus complétement dans l'état de perfection ; mais chaque religieux, dans sa vocation, doit se rappeler que les dons de l'Esprit-Saint sont divers, et qu'il est de notre véritable avantage, comme de notre devoir, d'accepter avec reconnaissance, et de faire fructifier avec fidélité ce qu'il a daigné nous donner. Ici surtout, rien n'est plus dangereux que l'inconstance et la tentation suggérée par l'ennemi du salut, sous le prétexte d'une plus grande perfection. En effet, quoiqu'à parler en général, Dieu puisse appeler une âme encore plus haut, et qu'alors l'Eglise favorise le passage à une plus étroite observance, il faut dire cependant que c'est un piége dont le démon s'est trop souvent servi pour faire perdre à plusieurs la vocation religieuse elle-même, et pour les rejeter ainsi dans les périls du siècle.

D'ailleurs, la volonté de Dieu une fois supposée, une vocation inférieure peut avoir ses compensations : 1° il dépend du religieux d'y vivre avec plus de ferveur, et il aura plus de mérite ; 2° si on ne lui permet de s'engager que pour un temps à la fois, on lui donne aussi plus souvent l'occasion de renouveler avec pleine liberté son sacrifice ; 3° il trouve en cela même un soutien à sa bonne volonté, puisqu'il peut craindre de ne pas être admis à redire ses saints engagements, s'il venait malheureusement à se relâcher.

Du reste, il doit bien comprendre qu'il ne s'agit nullement pour lui de remettre sa vocation en question chaque année : car, sans parler du soin qu'exige de lui son propre bien spirituel, l'intention qu'avait la congrégation en l'admettant dans son sein et les services qu'il y a reçus, quelquefois tout spécialement dans l'intérêt de la communauté, sont des titres qui lui imposent certainement quelque obligation de stabilité.

Il est bon de lui faire remarquer encore que si, à l'expiration de son vœu temporaire, il ne peut se permettre de le faire de nouveau, dans le cas où les supérieurs auraient des motifs de s'y opposer, d'autre part, il ferait mal aussi d'en omettre le renouvellement à l'insu des mêmes supérieurs et sans leur autorisation.

D. A quel âge est-on admis à faire validement les vœux de religion ?

R. Pour que les vœux de religion soient valides,

le saint concile de Trente exige : 1° qu'on ait au moins seize ans accomplis; 2° qu'on ait fait au moins une année entière de noviciat.

Il faut voir dans chaque institut les autres conditions obligatoires qui ont pu y être ajoutées.

CHAPITRE IV.

DES VERTUS QUI FONT L'OBJET DES TROIS VŒUX DE RELIGION.

D. En matière de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, n'y a-t-il pas une distinction à faire entre le VŒU et la VERTU ?

R. Oui, il existe ici plusieurs différences qui méritent l'attention du religieux.

D. Quelle est la première différence entre le vœu et la vertu ?

R. La première différence à signaler est que l'objet direct du vœu est une *privation* qu'on s'impose ; par exemple, on se prive de la possession ou de l'usage libre des biens temporels par le vœu de pauvreté ; tandis que l'objet de la vertu est la destruction des *affections déréglées*. Le vœu est donc comme le *moyen*, et la vertu est comme la *fin*. Ainsi la vertu, sous ce rapport, est quelque chose de meilleur que le vœu, puisque c'est pour acquérir plus sûrement, plus facilement, plus pleinement la vertu, que le religieux se décide à faire le vœu. Par

là on voit l'inconséquence malheureuse de ces religieux qui, après avoir prononcé leurs vœux, négligent les vertus religieuses et restent plus imparfaits que beaucoup de chrétiens du siècle.

D. Quelle est la seconde différence entre le vœu et la vertu?

R. Quoique le vœu exerce une influence indirecte sur tous les actes de la vertu, comme nous le verrons plus tard, néanmons le vœu ne saurait proprement s'étendre au delà de ce qu'il impose sous peine de péché; tandis que la vertu peut s'élever à une perfection toujours plus haute. C'est précisément par ces accroissements dans la vertu, qu'on devient un bon et fervent religieux.

D. N'y a-t-il pas aussi une troisième différence en faveur du vœu?

R. Oui; si le vœu est un moyen relativement à la vertu, il faut dire que, sous un autre rapport, la vertu aussi est un moyen relativement au vœu. De même donc que le vœu sert à acquérir la vertu, ainsi la vertu sert à maintenir l'observation du vœu: car lorsque vous manquez notablement à la vertu, vous mettez en péril le vœu lui-même, dont vous affaiblissez ainsi le principe; et si vous négligez la vertu, il vous sera bien difficile de rester fidèle au vœu.

D. Avez-vous à signaler une quatrième différence entre le vœu et la vertu?

R. Oui, et cette différence est la plus digne d'attention, parce qu'elle intéresse même la conscience:

c'est que l'on peut pécher contre la vertu, même sans qu'il y ait violation du vœu : nous l'expliquerons bientôt; tandis qu'en général on ne saurait violer le vœu, sans blesser du même coup la vertu, qui doit avant tout s'exercer sur la matière imposée par le vœu.

D. L'émission des vœux ne crée-t-elle pas quelque autre obligation avec celle des vœux même?

R. Oui, l'émission des vœux, par cela seul qu'elle a lieu dans un corps religieux, fait du sujet qui les prononce un membre de ce même corps, et par conséquent lui impose l'obligation de s'y *soumettre aux supérieurs et aux règles*, abstraction faite même du vœu spécial d'obéissance.

Et, en effet, l'émission des vœux renferme un contrat, une *donation* que le religieux fait de sa personne à l'ordre ou à la congrégation qui le reçoit dans son sein. Par cette donation, il cède les droits qu'il avait sur lui-même et sur ses actes, afin d'être employé dorénavant, selon la Règle, au service de Dieu en vue duquel il s'est donné. Les vœux embrassent les devoirs plus essentiels de son engagement; tout le reste est déterminé par les règles et par les prescriptions des supérieurs.

Il faut remarquer aussi que c'est de cette incorporation des sujets dans un ordre religieux par l'émission des vœux, que naissent les devoirs de la fraternité religieuse et ceux du détachement évangélique envers les parents.

D. Les novices et ceux qui n'ont pas encore fait les vœux ont-ils des devoirs à remplir dans une communauté ?

R. Leur admission en communauté leur crée trois obligations spéciales, qui regardent, non les

vœux, mais les vertus religieuses ; nous ne ferons que les indiquer ici.

D. Quelle est la première obligation des novices ?

R. La première obligation des novices est celle de répondre à leur vocation une fois connue, et de ne rien faire qui les mette en danger de la perdre, ou de se faire exclure.

D. Quelle est la seconde obligation des novices ?

R. La seconde obligation des novices est celle de s'appliquer à l'étude de la vie religieuse, et d'en acquérir les saintes habitudes par la pratique des vertus, surtout de celles qui font l'objet des trois vœux de religion.

D. Quelle est la troisième obligation des novices ?

R. La troisième obligation des novices est celle d'observer les règles et d'être soumis aux supérieurs ; et cette obligation naît du contrat passé, au moins tacitement, entre eux et l'ordre ou la congrégation, par le seul fait de leur entrée et de leur admission. C'est aussi comme une première donation qui, offerte et acceptée, commence à faire du novice un membre de la famille religieuse, et de même qu'elle lui procure des avantages, elle lui crée aussi des devoirs.

Cette troisième obligation, en particulier, est proportionnellement semblable à celle des religieux, et par conséquent ce que nous dirons de la vertu d'obéissance devra aussi attirer l'attention des novices.

DEUXIÈME PARTIE

DES TROIS VOEUX DE RELIGION EN PARTICULIER.

CHAPITRE Ier.

DE LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE.

ARTICLE Ier.

DU VŒU DE PAUVRETÉ

SECTION Ire. — MATIÈRE ET ÉTENDUE DU VŒU DE PAUVRETÉ.

D. A quoi renonce un religieux par son VŒU DE PAUVRETÉ ?

R. Il n'est pas possible de satisfaire par une réponse générale à cette question, parce que le vœu de pauvreté a plus ou moins d'étendue, et impose des obligations plus ou moins étroites selon la diversité des instituts. Et ce n'est pas toujours le plus ou moins de ferveur qui établit ces différences dans les corps religieux ; elles peuvent être réclamées par la différence de leurs fins, de leurs ministères, etc.

Il est donc nécessaire de consulter la Règle de chaque ordre ou congrégation, pour pouvoir dire

exactement quel est le sens et la portée du vœu qu'on y fait.

Il y a des instituts où le vœu de pauvreté interdit absolument au religieux tout droit et tout acte de propriété, jusqu'à le rendre inhabile à rien posséder, et à rien acquérir pour lui-même en propre par donation entre-vifs, legs testamentaire, et même succession légitime.

Il y a d'autres instituts où le vœu simple, laissant subsister le droit de posséder et d'acquérir, interdit celui de disposer librement de ce que l'on garde en propriété : de sorte que le religieux ne peut plus alors, sans manquer à son vœu, faire aucun acte de propriété, même par rapport à ses propres biens, à moins que la permission du supérieur compétent ne lève l'interdiction posée par le vœu.

D. Maintenant dites-moi clairement quelle est l'essence du vœu de pauvreté dans l'état religieux.

R. Le vœu de pauvreté consiste essentiellement à *s'interdire*, pour plaire à Dieu, ou bien le *droit* et l'*acte*, ou tout au moins l'*acte de propriété*.

D. Qu'entendez-vous par le droit de propriété ?

R. Par le droit de propriété j'entends celui de posséder ou d'acquérir en propre un bien temporel quelconque.

D. Qu'entendez-vous par l'acte de propriété ?

R. Par l'acte de propriété, j'entends la disposition indépendante et libre d'un bien temporel, ou d'un objet quelconque estimable à prix d'argent.

D. Indiquez ce qui fait ordinairement LA MATIÈRE DU VŒU de pauvreté dans une simple congrégation.

R. Ce sont :

1° Tous les biens et objets qui n'appartiennent

point en propre aux religieux, et spécialement ceux de la communauté ou de la maison ;

2° Ce qu'il aurait donné lui-même ou cédé en propre à la congrégation, comme un trousseau, etc., puisqu'il n'en a plus le domaine, dès que la communauté l'a accepté.

Un novice qui sort ou qui est renvoyé avant d'avoir fait les vœux peut reprendre tout ce qu'il a apporté à son entrée, et il peut de même réclamer tous les dons *gratuits* qu'il aurait faits à la maison. C'est une prescription formelle du concile de Trente, qui a pour but de protéger la liberté entière du novice.

3° Tous les dons et libéralités qu'on peut lui faire à titre de reconnaissance, d'affection ou d'aumône, car tout cela revient de droit à la communauté ;

4° Pour la même raison, le produit de son travail et de son industrie, quel qu'il soit, en tant qu'il est estimable à prix d'argent.

Une personne religieuse remarquera donc ici deux choses : la première, combien elle doit se mettre en garde contre l'illusion de la cupidité, qui se reporte sur ces choses comme si elles lui appartenaient ; la seconde, avec quelle fidélité elle doit, quand il y a lieu, tenir ses comptes et les rendre aux chefs de la communauté.

5° Enfin, tout acte de propriété par rapport aux biens mêmes qui lui appartiennent : de sorte que, pour en disposer de quelque manière que ce soit, il doit avoir la permission du supérieur.

SECTION II. — DE LA VIOLATION DU VŒU DE PAUVRETÉ.

D. D'après ces exposés, quand est-ce qu'un RELIGIEUX PÈCHE CONTRE LE VŒU DE PAUVRETÉ ?

R. En général, un religieux manque à son vœu

de pauvreté, lorsqu'il se met en possession de tout objet tenant à la matière de ce vœu, ou qu'il en dispose comme s'il était propriétaire, c'est-à-dire indépendamment de la volonté du supérieur.

D. Exposez plus en dêtail cette doctrine importante.

R. Les cas où l'on pèche contre le vœu de pauvreté, même dans une simple congrégation religieuse, peuvent se réduire à neuf principaux, savoir: 1° S'approprier le bien d'autrui, 2° retenir en sa possession un objet quelconque, 3° le donner ou le recevoir, 4° le vendre ou l'acheter ou l'échanger, 5° le prêter ou l'emprunter, 6° l'employer à une autre destination que celle qui a été prescrite, 7° le détruire ou le laisser perdre, 8° l'emporter avec soi dans une autre maison, 9° disposer de ses propres biens en quelque manière que ce soit, sans la permission du supérieur.

D. Donnez quelque explication à chacun de ces cas, et d'abord au premier.

R. Pour le premier cas, c'est violer le vœu de pauvreté, que de S'APPROPRIER quoi que ce soit du bien d'autrui, en manquant au septième commandement de Dieu. Il en est de même, si l'on *prend pour soi ou pour un autre*, sans permission, un objet quelconque de la maison ; et le péché est ordinairement plus grave, quand l'objet dérobé se trouve alors détruit par l'usage. Il faut remarquer de plus que le larcin fait à une maison religieuse prend le caractère de *sacrilège*.

D. Expliquez le second cas.

R. C'est violer le vœu de pauvreté, que de RETENIR en sa possession, chez soi ou chez quelque autre, une chose sans permission, surtout de la garder avec un esprit de propriété et comme si on en était le maître : par exemple, quand on la cache aux supérieurs pour qu'ils ne la retranchent pas.

D. Expliquez le troisième cas.

R. C'est manquer au vœu de pauvreté, que de DONNER ou de RECEVOIR sans permission quoi que ce soit, à qui que ce soit et de qui que ce soit. Dans des circonstances exceptionnelles, il ne serait pas défendu d'accepter provisoirement une chose, en vertu d'une permission présumée et avec l'intention de se faire ensuite autoriser ; mais pour la garder, l'autorisation est nécessaire. Quand il s'agit de recevoir pour la communauté et en son nom, on peut ordinairement présumer la permission, surtout si le supérieur est absent ; et même un refus arbitraire du religieux pourrait être une faute contre la charité, en ce qu'il priverait sans juste motif la communauté d'un bien qui lui est offert. Mais les dons qu'on lui fait pour lui-même, sauf les biens dont le vœu lui permet la propriété, doivent être remis au supérieur, qui les dispense à la communauté selon les besoins de chacun.

Dans les congrégations dont les membres vivent seuls quelquefois, il est clair qu'ils peuvent alors donner l'aumône aux pauvres selon leurs moyens, reconnaître un service par quelque présent convenable, et faire certains petits cadeaux de piété.

D. Expliquez-moi le quatrième cas.

R. C'est agir contre le vœu de pauvreté, que de VENDRE, d'ACHETER et d'ÉCHANGER de son autorité propre quelque chose de la communauté, même sous prétexte qu'on le fait dans l'intérêt de la maison ; ou de vendre et d'acheter sous d'autres conditions que celles qui auraient été formellement prescrites par le supérieur.

D. Expliquez le cinquième cas.

R. C'est blesser le vœu de pauvreté, que de PRÊTER ou d'EMPRUNTER une chose sans permission, soit que le prêt ou l'emprunt *transfèrent le domaine*, comme il arrive pour l'argent ; soit qu'ils *ne confèrent que l'usage*, ce qui est encore faire un acte de propriétaire. Cependant la faute est beaucoup moins grave si le prêt ou l'emprunt ne sont que pour l'usage, pourvu qu'on soit sûr que l'objet sera rendu. La faute est plus légère encore quand on se prête ainsi entre personnes de la communauté; elle sera même nulle, si une coutume légitime l'autorise.

Dans ces petits prêts mutuels, il faut éviter à la fois et le laisser-aller du relâchement, et la minutie ou la rudesse : par exemple, quand votre frère vous demande une chose, généralement la charité doit vous faire supposer qu'il a la permission, du moins ce serait le blesser à tort que de l'en interroger sans motif suffisant.

Ici revient l'interdiction d'accepter un *dépôt*, et de répondre en qualité de *caution*, sans une permission formelle. Mais le vœu n'interdit point d'accep-

ter de l'argent ou d'autres objets, pour être distribués selon l'intention et la détermination expresse du donateur ; quoique la règle puisse exiger sagement qu'on ait la permission pour recevoir ainsi, et surtout pour garder soi-même cet argent.

D. Expliquez le sixième cas.

R. C'est agir en propriétaire et manquer au vœu de pauvreté, que de FAIRE SERVIR LES CHOSES A D'AUTRES DESTINATIONS que celles qui ont été fixées par le supérieur : ce qui doit appeler surtout l'attention des religieux, soit dans certains offices qu'on leur donne à remplir, soit dans les voyages, où l'argent confié pour en faire les frais ne peut être appliqué sans permission à un autre usage, de sorte que le surplus doit être remis au supérieur.

D. Expliquez le septième cas.

R. C'est porter atteinte au vœu de pauvreté, que de DÉTRUIRE volontairement un objet, ou de le LAISSER PERDRE OU DÉTÉRIORER par négligence. Un religieux placé à la cuisine, à la dépense, à la lingerie, etc., peut pécher, même grièvement, en ces points où la diligence est pour lui une obligation spéciale. Mais tous ont aussi le devoir de prendre soin des effets que la religion met à leur usage, et ce serait un désordre criant, qu'ils fussent moins soigneux. de ménager les biens de Dieu, qu'ils ne l'auraient été de ménager leurs biens propres dans le siècle.

D. Expliquez le huitième cas.

R. On blesse le vœu de pauvreté, si l'on EMPORTE

d'une maison dans une autre, en changeant de domicile, au delà de ce qui est accordé par les supérieurs ou par une coutume légitime.

D. Expliquez le neuvième cas.

R. Enfin, tout acte de propriété est tellement interdit au religieux, qu'il ne peut pas même garder l'administration, ni l'usage, ni l'usufruit de ses biens personnels, tant que dure son vœu de pauvreté.

D. Quelles sont les obligations des supérieurs par rapport au vœu de pauvreté ?

R. Le vœu de pauvreté impose aux supérieurs des devoirs vis-à-vis d'eux-mêmes, et vis-à-vis de leurs inférieurs.

1° Vis-à-vis d'eux-mêmes, les supérieurs, ayant fait le même vœu que les autres religieux, ont les mêmes obligations pour ce qui tient à leur propre personne. De même dans l'administration et la dispensation des biens de la religion, ils ne peuvent agir en propriétaires et en maîtres, mais seulement comme instruments de l'autorité supérieure, et conformément à la Règle.

Leurs infractions ont même cela de spécial, qu'outre le péché personnel contre le vœu, il y aurait encore ordinairement péché de *scandale*.

2° Vis-à-vis de leurs inférieurs, les supérieurs violeraient eux-mêmes le vœu de pauvreté, s'ils permettaient ou accordaient ce qu'ils n'ont pas le droit d'accorder ou de permettre, et leur autorisation serait nulle.

Ce serait encore de la part d'un supérieur une connivence coupable, que de tolérer dans ses inférieurs l'infraction du vœu qu'il peut empêcher.

D. Quelle est la quantité requise pour qu'il y ait péché mortel contre le vœu de pauvreté ?

R. Généralement parlant, c'est la même quantité que pour un péché mortel contre le septième commandement de Dieu ; dans plusieurs cas néanmoins, il faut une matière plus considérable.

D. En violant son vœu, le religieux ne peut-il pas pécher aussi contre la JUSTICE, et par conséquent être obligé à restitution ?

R. Oui, sans doute, tout larcin et tout dommage coupable, fait par un religieux au prochain ou à la communauté, est à la fois contre son vœu et contre la *justice*, et alors il est obligé *à restitution*, même envers la communauté. Il faut donc qu'il compense le tort injuste qu'il a causé à la maison, ou de ses biens personnels, ou par un travail extraordinaire, s'il en est capable, ou bien qu'il en obtienne la remise des supérieurs.

SECTION III. — DE LA PERMISSION QUI EMPÊCHE LA VIOLATION DU VŒU DE PAUVRETÉ, ET DE LA COUTUME LÉGITIME.

§ 1. *De la permission.*

D. Pourquoi la PERMISSION empêche-t-elle la faute contre le vœu ?

R. Parce qu'elle exclut l'acte de propriété interdit par le vœu, et que dès lors le religieux n'agit

plus comme maître ou possesseur de la chose, mais comme instrument et simple exécuteur de la volonté du supérieur.

D. Toute permission met-elle à l'abri du péché ?

R. Non, il n'y a que la permission légitime.

D. Expliquez bien cette matière, qui n'intéresse pas moins l'obéissance que la pauvreté.

R. On distingue plusieurs sortes de permissions : la permission *valide* ou *invalide*, la permission *licite* ou *illicite*, la permission *expresse* ou *tacite*, la permission *particulière* ou *générale*, et la permission *présumée*.

D. Qu'est-ce que la permission valide et la permission invalide ?

R. La permission *valide* est celle que le supérieur a le droit d'accorder ; la permission *nulle* ou *invalide* est celle qui dépasse son pouvoir.

D. Que faut-il dire de la permission nulle ou invalide ?

R. En matière de pauvreté, le supérieur qui donne une permission invalide pèche lui-même contre le vœu, et l'inférieur qui en use pèche également, s'il en connaît la nullité.

Une permission obtenue par fraude ou sur de faux exposés est une permission nulle ; elle n'excuse pas l'inférieur du péché contre le vœu de pauvreté.

D. Qu'entendez-vous par la permission licite et par la permission illicite ?

R. Une permission est *licite* quand elle est donnée pour de justes motifs ; elle est *illicite*, si elle est donnée sans motif suffisant, même par l'autorité compétente.

D. Qu'avez-vous à remarquer sur la permission illicite ?

R. La permission illicite met le supérieur qui la donne, et l'inférieur qui en use, à l'abri du péché contre le vœu, mais non du péché contre la vertu de pauvreté : car ce qui est valide peut être encore illicite ou défendu, et le *pouvoir*, dit saint Paul, *a été confié aux supérieurs pour édifier et non pour détruire.*

Une permission *légitime* est donc celle qui est tout à la fois *valide et licite*.

En général, il n'est pas permis aux supérieurs de faire d'eux-mêmes, ou de laisser faire à leurs inférieurs, des dépenses en objets de luxe, en superfluités et en achats contraires à l'esprit de la règle pour l'entretien ou le mobilier, même sous prétexte d'économie : car les religieux ne font pas profession d'économie précisément, mais de pauvreté.

D. Qu'est-ce qu'une permission expresse ?

R. La permission est *expresse* ou *formelle*, quand le supérieur exprime formellement sa volonté de permettre quelque chose.

D. Que pensez-vous de la permission formelle ou expresse ?

R. Evidemment c'est la plus sûre de toutes, quand elle est en même temps valide et licite.

D. Que faut-il entendre par une permission tacite ?

R. La permission *tacite* ou *implicite* est celle que le supérieur donne par son silence même, ou qui se trouve renfermée dans une permission expresse : par exemple, si l'on vous a dit d'acheter un objet, on vous a permis implicitement ou tacitement la dépense que nécessite l'achat.

D. Un religieux peut-il agir en sûreté de conscience avec une permission tacite et implicite ?

R. La permission tacite et implicite est suffisante, pourvu qu'on soit fondé à croire qu'elle existe en effet, et pourvu qu'on ne lui donne pas une fausse interprétation.

D. Qu'est-ce que la permission particulière et la permission générale ?

R. La permission *particulière* est celle que le supérieur donne à un seul et pour un seul cas ; la permission *générale* est celle qu'il donne à plusieurs pour le même cas, ou à un seul pour plusieurs cas.

D. Qu'avez-vous à dire de la permission générale ?

R. La permission générale est légitime sans doute ; mais elle deviendrait illicite, si elle tendait à l'affaiblissement de la discipline religieuse.

D. Qu'est-ce que la permission présumée et quelle en est la valeur ?

R. La permission *présumée* est celle qui est supposée existante dans la volonté du supérieur, parce que l'on juge raisonnablement qu'elle serait accor-

dée si elle était demandée. Cette permission est souvent suspecte ; elle ne vaut même rien quand c'est l'affection déréglée qui la suppose faussement, ou quand on sait que le supérieur ne veut accorder la chose qu'à la condition qu'on la demandera. Mais enfin la permission présumée de bonne foi peut suffire à la rigueur, du moins dans les cas où il est impossible ou difficile de recourir au supérieur ; même on doit s'en servir, si l'on est persuadé que le supérieur voudrait qu'on la supposât, par exemple pour ne point laisser échapper une occasion qui se présente.

D. Quel est le moyen de s'assurer qu'on ne présume pas faussement la permission ?

R. La bonne permission présumée est celle où l'inférieur, écartant tout amour-propre, se met franchement par la pensée en présence de la volonté du supérieur, et fait ensuite exactement ce qu'il juge qu'on lui dirait de faire ; dans le cas même où il verrait ensuite qu'il s'est trompé, il n'aurait pas offensé Dieu.

§ 2. *De la coutume.*

Une chose qui peut se rapporter à la permission tacite et générale, c'est la COUTUME LÉGITIME.

D. Qu'entendez-vous ici par la COUTUME ?

R. La COUTUME en général est *un usage non écrit qui s'introduit peu à peu dans une communauté, soit pour interpréter, soit pour modifier quelque point de la Règle.* Légitimement établie, la coutume a la force

d'une vraie loi, tant pour défendre que pour permettre; si elle n'est pas légitime, elle n'a aucune valeur.

D. Quand est-ce qu'une coutume est légitime?

R. Une coutume n'est légitime qu'à ces trois conditions:

La première, qu'elle soit raisonnable;

La seconde, qu'elle existe réellement dans la majeure partie de la communauté, et non pas que ce soit le fait et la coutume de quelques-uns seulement;

La troisième condition, qu'elle se trouve suffisamment établie par la prescription du temps, sans que l'autorité compétente ait réclamé contre elle.

Dans un corps religieux, une coutume qui n'est autorisée que par un supérieur particulier est ordinairement abusive et n'excuse pas ceux qui la suivent.

Une coutume peut avoir été répréhensible dans son origine, même pour les supérieurs qui l'ont tolérée; et cependant, par la prescription du temps et pour éviter un plus grand mal, cette même coutume peut être devenue légitime, au moins de manière à exempter du péché. C'est ce qui est réellement arrivé dans certains ordres ou congrégations, pour divers points de la Règle primitive.

ARTICLE II.

DE LA VERTU DE PAUVRETÉ.

SECTION Ire. — A QUOI LA VERTU DE PAUVRETÉ OBLIGE LES RELIGIEUX.

D. Qu'est-ce que la vertu de pauvreté?

R. C'est une vertu évangélique qui incline le cœur

du chrétien à se détacher de l'affection aux biens temporels.

D. Cette vertu est-elle obligatoire pour un religieux?

R. Oui, sa profession lui en fait un devoir, et il peut pécher contre la vertu de pauvreté, même sans qu'il viole son vœu.

D. Quand est-ce qu'un religieux pèche contre la vertu de pauvreté?

R. Un religieux peut pécher de trois manières contre la vertu de pauvreté, même sans que le vœu soit violé :

1° Par des regrets ou des désirs contraires à cette vertu; 2° par un attachement déréglé pour quelque objet; 3° par l'usage des superfluités.

D. Expliquez davantage la première manière de pécher contre la vertu de pauvreté.

R. Pour un religieux, la première manière de pécher contre la vertu de pauvreté serait de reporter ses affections et ses regrets sur ce qu'il a sacrifié, ou de nourrir volontairement des désirs pour des choses qu'on ne lui donne pas et qui ne conviennent point à sa profession.

Remarquez cependant qu'un péché formel contre le dixième commandement de Dieu serait encore une violation du vœu lui-même, parce que l'acte intérieur du désir coupable revêt la malice et l'espèce de l'acte extérieur.

D. Expliquez la seconde manière de blesser la vertu de pauvreté.

R. La seconde manière de pécher contre la vertu

de pauvreté serait de s'attacher avec déréglement, même à un objet livré à son usage. Le peu de valeur de l'objet n'est pas une excuse : car c'est l'affection qui fait le désordre, et cette affection est d'autant plus pitoyable que l'objet en est plus petit et plus mince.

Voilà aussi pourquoi, dans les communautés bien réglées, on ne permet guère à un religieux de garder entre ses mains les objets dont il serait encore propriétaire, surtout s'il est question d'une somme d'argent.

D. Expliquez la troisième manière de pécher contre la vertu de pauvreté.

R. La troisième manière de manquer à la vertu de pauvreté est d'avoir à son usage des choses superflues ou trop précieuses pour son état. Et ce n'est point aux particuliers à en juger d'après leur appréciation propre ; mais ces points sont ordinairement définis par les règles et par les déclarations des chefs de l'institut.

D. Signalez-nous le principal devoir qu'impose aux religieux la vertu de pauvreté.

R. Le principal devoir que la vertu de pauvreté impose aux religieux, c'est la VIE COMMUNE, qui devient aussi pour chacun d'eux la source de bien des mérites.

D. Qu'entendez-vous par la VIE COMMUNE ?

R. La VIE COMMUNE, dans une maison religieuse, consiste en ce que chacun, sans en excepter les supérieurs, doive se contenter de ce qu'on donne à tous pour la nourriture, l'entretien, etc., sans le moindre privilège en faveur de personne, et sans aucune dispense qui ne soit vraiment nécessaire.

La vie commune est un point capital pour la conservation de l'esprit religieux. Aussi les supérieurs sont-ils obligés de la maintenir avec sollicitude et fermeté, et les inférieurs ne sauraient montrer trop d'empressement et trop de délicatesse à la garder.

Il faut néanmoins observer deux choses : la première, que les supérieurs ne peuvent exiger la vie commune qu'autant qu'ils pourvoient eux-mêmes convenablement aux nécessités de chacun ; — la seconde, qu'une exception commandée par de justes motifs, mais dont le supérieur est le juge légitime, n'est pas contraire à la vie commune.

D. Indiquez ce qui pourrait être le plus nuisible à la vie commune.

R. La brèche la plus fatale à la vie commune, ou pour mieux dire au mur de la pauvreté religieuse, serait l'usage des *pécules*. On entend par là une somme d'argent provenant ou des biens propres du religieux, ou de dons reçus d'ailleurs, par exemple de ses parents, et dont le supérieur consentirait à lui laisser le libre emploi. Cet abus, qui ne va rien moins qu'à la ruine de l'esprit de pauvreté, est encore fort nuisible à l'union fraternelle et à l'édification. Il serait même contre le vœu, si le supérieur renonçait au droit de révoquer la permission, ou s'il donnait une permission invalide et contraire aux constitutions.

STCTION II. — DE LA DISTRIBUTION QU'UN RELIGIEUX FAIT DE SES BIENS PROPRES.

D. De quelle manière un religieux doit-il disposer de ses propres biens dans le dépouillement évangélique?

R. Pour suivre le conseil de Jésus-Christ, il doit

les donner aux pauvres, c'est-à-dire les appliquer à des œuvres pies et agréables à Dieu. C'est pourquoi, après avoir satisfait aux obligations que peuvent lui imposer la justice, la piété filiale, la reconnaissance et l'édification publique, il dispose du reste de ses biens, *selon sa propre dévotion*, avec la permission toutefois du supérieur, qui doit veiller à ce qu'il agisse sur ce point en bon religieux, mais sans gêner l'exercice vertueux de sa liberté. Dans les questions douteuses ou d'un intérêt délicat, il est sage de consulter quelque personne désintéressée, éclairée et vertueuse.

SECTION III. — DES AVANTAGES ET DE LA PRATIQUE DE LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE.

D. Quels sont les avantages et le prix de la pauvreté religieuse?

R. Deux choses en font bien ressortir l'excellence:

La première est que c'est elle qui est appelée *le mur de la religion*, c'est-à-dire qu'elle en est le *fondement* et le *rempart*, tant pour le corps entier que pour chacun des membres.

La seconde, que la pauvreté religieuse est une riche et précieuse matière de mérites, quand on en prend bien l'esprit et qu'on en observe fidèlement les saintes délicatesses. Aussi Notre-Seigneur lui a-t-il promis, avec *le centuple dès cette vie*, non-seulement l'*héritage de la vie éternelle*, mais encore *un trésor dans le ciel*.

D. Indiquez-en sommairement la PRATIQUE, et les DEGRÉS de perfection.

R. Pour la PRATIQUE EXTÉRIEURE de la pauvreté religieuse :

Un *premier degré* est de renoncer réellement aux biens temporels, et de ne disposer de rien qu'avec dépendance du supérieur : c'est la matière même du vœu.

Un *second degré* est de se contenter du nécessaire, d'écarter toute affection déréglée, ainsi que toute superfluité pour les choses de son entretien : c'est la matière obligatoire de la vertu.

Un *troisième*, de se porter à ce qu'il y a de moindre dans la communauté, et d'être content que ce soit là notre part, pour l'habitation, les vêtements, etc.

Un *quatrième*, d'aimer à manquer même quelquefois du nécessaire, avec discrétion cependant et sans préjudice pour la santé, et de nous réjouir quand Jésus-Christ Notre-Seigneur nous fait part de sa pauvreté.

Pour la PRATIQUE INTÉRIEURE :

Un religieux qui a l'esprit de pauvreté s'accoutumera à regarder comme consacré à Dieu tout ce qui est à la communauté et même à son usage.

Il ne tiendra à rien et sera toujours prêt à se laisser dépouiller de tout.

Il aimera à se considérer comme un pauvre, qui reçoit tout par aumône et qui est reconnaissant de tout ce qu'on lui donne, bien loin de croire qu'on lui fasse tort quand on lui refuse quelque chose.

Enfin, il pratiquera le dépouillement de tous les biens temporels et des aises qu'ils procurent :

Par principe de mortification et de pénitence, en expiation de ses péchés ;

Par mépris des biens de la terre, et pour s'assurer les biens du ciel ;

Par amour pour Jésus-Christ, son divin Roi, et par le désir de lui ressembler dans sa pauvreté, et afin que toutes ses affections soient à lui sans partage.

CHAPITRE II.

DE LA CHASTETÉ RELIGIEUSE.

ARTICLE Ier.

DU VŒU ET DE LA VERTU DE CHASTETÉ.

D. A quoi s'oblige un religieux par son vœu de chasteté ?

R. Il s'impose deux obligations : la première, de renoncer au mariage ; la seconde, d'éviter tout acte extérieur et intérieur, déjà défendu par le *sixième et le neuvième commandement de Dieu.*

Le vœu de chasteté ajoute une nouvelle obligation à celle de ces deux commandements, et si le religieux viole son vœu, il commet un second péché, *de sacrilège*, qu'il doit aussi déclarer en confession, à moins que le confesseur ne connaisse déjà le vœu qu'il a fait. En outre, il y a souvent dans la faute extérieure un troisième péché *de scandale*, qui attaque la religion et la charité, en couvrant toute une communauté religieuse de l'infamie attachée à ces sortes de péchés.

D. Toute infraction de la vertu est-elle aussi une violation du vœu de chasteté?

R. Oui, et ici il n'y a point de distinction à faire, comme en matière de pauvreté et d'obéissance.

D. Tout péché contre la chasteté est-il toujours péché mortel ?

R. Oui, dès lors que c'est un acte pleinement consenti et directement défendu par le sixième ou le neuvième commandement, et il ne peut y avoir en ce point légèreté de matière: tels sont non-seulement les actes extérieurs, mais encore les complaisances intérieures et les mauvais désirs, quand ils sont complétement délibérés et volontaires.

D. Toute pensée ou impression mauvaise est-elle coupable?

R. Pour qu'elle soit coupable, il faut qu'il y ait attention de l'esprit et consentement de la volonté.

Il peut exister en nous deux sortes de pensées mauvaises : l'une qui sort de notre propre volonté et que nous produisons ou entretenons librement nous-mêmes par affection au mal ; l'autre qui vient de l'ennemi du salut ou du mauvais penchant qui est en nous malgré nous-mêmes. La première nous appartient, et nous en avons la responsabilité devant Celui qui lit au fond de nos âmes ; la deuxième ne nous appartient point, nous n'en sommes pas responsables, tant que nous ne la voulons pas, que nous tâchons de l'exclure, que nous n'y consentons pas. Il y a même plus : car si nous résistons à la mauvaise pensée, bien loin d'offenser Dieu, nous avons le mérite de la victoire, et ce mérite est d'autant plus grand que la tentation se montre plus opiniâtre.

Il en faut dire autant des impressions mauvaises qui pourraient survenir dans les sens. Nous ne répondrons que de celles dont nous aurons été cause, ou auxquelles la volonté aura pris une libre part ; mais celles que nous désavouons

de tout notre cœur ne peuvent aucunement nous rendre coupables; elles sont même alors un exercice de vertu, par l'horreur qu'elles nous causent et par l'empressement avec lequel elles nous font recourir à Dieu.

D. Outre les péchés directement contraires à la chasteté, n'y en a-t-il pas d'autres qui la blessent aussi, du moins indirectement ?

R. Oui, ce sont les actes extérieurs ou intérieurs qui y préparent, et ceux qui nous y exposent à raison de notre fragilité.

Telles sont les libertés que l'on donne à ses pensées ou à ses sens, et qui deviennent des péchés plus ou moins graves, selon qu'elles créent un danger plus ou moins prochain de consentir au péché impur.

D. Donnez quelques éclaircissements sur cette matière délicate, et d'abord quant aux actes extérieurs.

R. *Pour les yeux*, il y a les immodesties, les regards trop libres et les lectures dangereuses.

Pour les oreilles, il y a les complaisances à écouter ce qui ne convient pas, à accueillir des flatteries, des compliments suspects et des expressions d'une tendresse trop vive.

Pour la langue, il y a les paroles équivoques, peu décentes, trop affectueuses, soit qu'on les exprime de vive voix ou par écrit ; il y a encore les chansons mondaines et profanes, bien plus répréhensibles sur des lèvres consacrées à Dieu.

Pour le toucher, il y a les familiarités, les jeux de mains, et autres témoiguages d'affection sensible.

Ces choses sont toujours fort dangereuses, principalement si elles viennent d'un attachement déréglé.

D. Ajoutez ce qui regarde les actes intérieurs.

R. Pour les actes intérieurs, il y a les souvenirs de la *mémoire* ou les représentations séduisantes de l'*imagination*, même sans qu'il y ait encore complaisance directe de la volonté au mal lui-même. De la part du *cœur* enfin, il y a les affections trop tendres et les amitiés sensuelles.

Un religieux doit avoir tout cela en aversion, comme plein de périls pour lui, et compromettant déjà plus ou moins gravement la vertu angélique.

D. Un acte qui paraîtrait moins coupable dans une personne du siècle ne peut-il pas devenir un péché grave dans un religieux ?

R. Oui, à raison du scandale que peut donner facilement une personne consacrée au Seigneur : par exemple, il en sera très souvent ainsi des relations douteuses ou suspectes qu'on se permettrait entre personnes de sexe différent

---

ARTICLE II.

DES MOYENS DE CONSERVER INTACTE LA CHASTETÉ RELIGIEUSE.

D. Que doit-on faire dans les tentations intérieures ?

R. Il faut aussitôt prendre *le bouclier* et les autres

armes *de la foi :* c'est-à-dire se rappeler vivement la présence de Dieu, implorer son secours avec confiance, et puis combattre résolûment et sans trouble.

D. Ne faut-il pas quelque chose de plus dans les tentations extérieures?

R. Il est de plus indispensable de fuir l'occasion du péché, et même c'est souvent alors un devoir grave de conscience d'en avertir les supérieurs.

D. Quels sont les préservatifs nécessaires à la chasteté?

R. On peut les réduire à sept, savoir :

La garde des sens, la fuite de l'oisiveté, celle des occasions, la promptitude à repousser la tentation, le soin d'éviter les amitiés sensibles, la tempérance et l'ouverture de conscience. Chacun de ces préservatifs demande quelques mots d'explication.

D. Revenez sur le premier préservatif.

R. Le premier préservatif est la garde des sens, et spécialement la retenue dans les regards : car le Saint-Esprit nous avertit que nos sens sont les fenêtres de notre âme, et que c'est par là que la mort y entre facilement.

D. Indiquez le second préservatif.

R. Le second est la fuite de l'oisiveté : ne soyez point désœuvré ni rêveur ; *que l'ennemi vous trouve toujours occupé,* et ses tentations seront rares ou impuissantes.

D. En quoi consiste le troisième préservatif?

R. Il consiste à éviter les occasions : car, dit le Sage, *celui qui aime le danger y périra.* Pour un religieux, c'est un devoir de fuir le contact du monde, sauf les cas de vraie nécessité : il y serait plus exposé et plus vulnérable peut-être que les séculiers eux-mêmes. A plus forte raison doit-il être fidèle aux précautions que commande la règle, surtout pour les rapports avec les personnes d'un autre sexe.

D. Quel est le quatrième préservatif?

R. Le quatrième est la promptitude à arrêter la tentation dans son principe ; on secoue un charbon de feu aussitôt qu'on le sent, sinon il brûle et prépare un incendie ; d'ailleurs il est bien plus facile de se débarrasser d'une première impression, que lorsqu'elle a déjà pénétré dans l'âme.

D. Quel est le cinquième préservatif ?

R. Le cinquième est de tenir son cœur à l'abri des affections trop humaines et de fuir les amitiés sensibles ; celles même où l'on ne croit pas voir de mal commencent par amollir l'âme, et bientôt elles allument la concupiscence.

D. Indiquez le sixième préservatif.

R. Le sixième est d'éviter toute intempérance, principalement dans le boire.

D. Quel est le septième préservatif?

R. Le septième, et celui qu'il faut recommander davantage, parce qu'il garantit l'emploi de tous les autres, c'est d'avoir toujours une grande ouverture

de cœur et une sincérité parfaite envers les guides de son âme, c'est-à-dire envers le confesseur et le supérieur.

D. Ne peut-on pas encore signaler d'autres moyens efficaces pour mieux se conserver dans la pureté ?

R. Oui, voici encore cinq moyens d'assurer en nous la vertu angélique :

1° L'humilité, qui fera craindre les louanges et fuira toute recherche dans les vêtements et la tenue, qui maintiendra l'âme dans la défiance d'elle-même, et attirera ainsi le secours divin sans lequel on ne peut être chaste, selon ce qui est écrit : *Dieu résiste aux superbes, mais il donne sa grâce aux humbles* ;

2° L'amour de la mortification et de la prière ; *ce genre de démon*, dit Notre-Seigneur, *ne se chasse que par la prière et le jeûne ;*

3° La pratique exacte des règles de la modestie ;

4° De même, la fidélité à toutes les autres règles et aux moindres devoirs de son état : par là, notre âme se maintient dans son énergie, et, selon la parole de Notre-Seigneur, *celui qui est fidèle dans les petites choses le sera aussi dans les grandes ;*

5° Une grande dévotion à Marie, la Reine et la protectrice spéciale des vierges.

—

ARTICLE III.

DES AVANTAGES DE LA CHASTETÉ RELIGIEUSE.

D. Quels sont les avantages de la chasteté religieuse ?

R. On ne peut qu'indiquer ici ce qu'en ont dit à l'envi les saints Docteurs :

Par la chasteté, le religieux, selon saint Paul, est affranchi des sollicitudes du monde et de la famille : il ne lui reste qu'un soin sur la terre, celui de plaire au Seigneur, et son cœur n'est plus divisé dans ses affections.

Par la chasteté il vit, dès ce lieu d'exil, comme vivent les anges dans le ciel. Il jouit de la béatitude promise aux cœurs purs, de voir Dieu et de le goûter dans la communion et la prière. Son âme est en possession de la liberté, et d'une *paix qui surpasse tout sentiment* ; au lieu de cette tyrannie, de ces remords et de ces troubles auxquels sont en proie les cœurs corrompus ou peu fidèles.

Par la chasteté l'âme religieuse a l'inestimable honneur d'être l'épouse de Jésus-Christ, le Roi des rois.

Par la chasteté elle devient, comme Marie, la mère selon l'esprit de nombreux enfants : Dieu bénit son zèle avec surabondance, et l'autorité de sa vertu donne une efficacité toute spéciale à ses paroles et à ses œuvres.

Enfin, par la chasteté les religieux honorent singulièrement la sainte Eglise catholique, notre Mère, dont cette céleste vertu, en eux surtout comme dans les prêtres, est l'ornement et la gloire.

CHAPITRE III.

DE L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE.

ARTICLE Ier.

DU VOEU D'OBÉISSANCE.

SECTION. Ire. — PRÉÉMINENCE DE CE VŒU SUR LES DEUX AUTRES.

D. Quelle estime un religieux doit-il avoir pour le vœu d'obéissance?

R. Il doit le regarder comme le principal des trois vœux de religion, c'est-à-dire comme celui qui a la prééminence sur les deux autres, et qui est le plus nécessaire à l'état religieux.

D. Pourquoi le vœu d'obéissance a-t-il la prééminence sur les deux autres vœux?

R. Parce qu'un religieux, par son vœu d'obéissance, offre et consacre à Dieu les biens intimes de l'âme, et par conséquent ce qu'il possède de plus précieux et de plus cher, savoir sa propre volonté avec les autres puissances qui en dépendent; et comme l'obéissance religieuse s'étend sur tout le détail de la vie entière, c'est l'holocauste ou le sacrifice parfait.

D. Pourquoi le vœu d'obéissance est-il le plus nécessaire à l'état religieux?

R. Parce que c'est le vœu d'obéissance qui con-

stitue proprement le *corps religieux*. Il en est le *lien* indispensable, et il est encore le *ressort* puissant qui doit communiquer à tous les membres de ce corps le mouvement et la vie.

SECTION II. — DES OBLIGATIONS DU VŒU D'OBÉISSANCE.

D. A quoi s'engage un religieux par son vœu d'obéissance ?

R. Il promet à Dieu d'obéir à ses supérieurs légitimes DANS TOUT CE QU'ILS COMMANDERONT SELON LA RÈGLE.

D. Expliquez-moi d'abord ces paroles : TOUT CE QUE COMMANDERONT LES SUPÉRIEURS.

R. Pour bien comprendre les devoirs de l'obéissance religieuse en général, il faut distinguer dans les supérieurs un triple pouvoir de commander.

D. Quel est le premier pouvoir qui se trouve dans un corps religieux ?

R. Le premier pouvoir est celui que l'Église, c'est-à-dire le Pape ou du moins l'Évêque, a conféré au fondateur de l'ordre ou de la congrégation, d'imposer la règle et les constitutions ; et aux supérieurs du même corps, d'y ajouter des statuts et des règles. C'est en vertu de ce pouvoir que l'obéissance est due aux constitutions, aux statuts et aux règles.

D. Quel est dans les supérieurs le second pouvoir de commander ?

R. Le second pouvoir, également consacré par l'É-

glise, ressemble au pouvoir paternel dans la famille : c'est celui qu'ont les supérieurs, comme chefs de la famille religieuse, de commander à leurs inférieurs tout ce qui est dans les limites de la règle, et de disposer ainsi de leurs actes pour le service de Dieu et le bien de la communauté.

Ce second pouvoir peut être communiqué même à des subalternes ; et alors on doit obéir à ces officiers inférieurs, comme aux supérieurs eux-mêmes, *pour la portion d'autorité qui leur est confiée.*

De plus, ce second pouvoir établit l'obligation de suivre les prescriptions des supérieurs, de même que le premier pouvoir établit l'obligation de garder les statuts et les règles, *indépendamment même du vœu d'obéissance :* et c'est pourquoi les novices sont eux-mêmes soumis à l'un et à l'autre de ces deux pouvoirs, comme nous l'avons déjà déclaré.

D. Quel est le troisième pouvoir que possèdent les supérieurs ?

R. Le troisième pouvoir, toujours sanctionné par l'Église, mais plus spécial et plus sacré, est celui qui résulte du vœu d'obéissance. Quand un religieux fait à Dieu ce vœu, il s'impose une obligation beaucoup plus stricte et plus grave d'obéir au supérieur, chaque fois que celui-ci commandera en vertu de ce même vœu, de sorte que, s'il désobéit alors, il commet un péché qui est la violation même du vœu qu'il a fait.

D. Que signifient ces autres paroles : SELON LA RÈGLE ?

R. Elles signifient que les supérieurs ont le droit de commander non-seulement ce qui se trouve expressément dans la règle, mais encore ce qui peut y être implicitement renfermé : telles sont les pénitences contre ceux qui la transgressent, les moyens propres à en procurer l'observation, la manière de bien remplir les emplois, et tout ce qui tient à une bonne et droite administration.

Mais les supérieurs ne peuvent point commander, je ne dis pas seulement ce qui serait péché même véniel, mais encore ce qui est évidemment contraire à l'institut, ou en dehors des devoirs qu'il impose. Dans le doute cependant, l'inférieur est obligé d'obéir, sauf le recours à une autorité supérieure.

D. Dites-moi maintenant quelle est la matière précise du vœu d'obéissance.

R. La matière précise du vœu d'obéissance est uniquement celle où le supérieur déclare, en commandant, vouloir obliger le religieux en vertu de son vœu. Toute autre injonction du supérieur tire son obligation du second pouvoir expliqué plus haut, et fait l'objet, non du *vœu*, mais de la *vertu* d'obéissance, comme nous l'expliquerons bientôt.

D. Comment le supérieur déclare-t-il sa volonté d'obliger en vertu du vœu ?

R. Par ces formules : *En vertu de la sainte obéissance*, ou bien : *Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, et autres semblables.

D. Quand est-ce que l'on pèche mortellement contre le vœu d'obéissance ?

R. On pèche mortellement contre le vœu d'obéissance chaque fois que l'on désobéit, dans une matière suffisamment grave, à un commandement du supérieur imposé de la sorte en particulier ou en général, de vive voix ou par écrit, immédiatement par lui-même ou par l'entremise d'un autre.

En matière légère, le supérieur ne pourrait pas obliger sous peine de péché mortel, même en vertu du vœu ; mais il faut remarquer que, dans les communautés religieuses, une matière qui semble légère en soi peut facilement, à raison de l'intérêt commun, devenir grave par la fin ou les circonstances.

D. Tout supérieur, dans un corps religieux, a-t-il le droit de commander en vertu du vœu d'obéissance ?

R. Cela dépend des constitutions : ordinairement ce pouvoir n'est confié qu'aux supérieurs majeurs et au premier supérieur de la maison. Il y a des congrégations où celui-ci même ne l'a point, ou ne l'a qu'avec de sages restrictions.

D. Comment un supérieur doit-il user du droit de commander en vertu du vœu d'obéissance ?

R. Il ne doit y recourir qu'avec une grande discrétion, bien rarement et pour des motifs vraiment graves.

D. Mais de là ne s'ensuivrait-il pas que le religieux aurait bien rarement aussi le mérite du vœu d'obéissance ?

R. Non, parce que le vœu domine toujours réellement tous les actes de l'obéissance religieuse, même lorsqu'il ne s'agit pas actuellement de sa violation. Et il en est de même des deux autres vœux.

Cette vérité se prouve par plusieurs raisons :

1° Le religieux s'étant mis par son vœu sous la dépendance universelle du supérieur, il sent bien, en obéissant, que celui-ci pourrait toujours user de son droit d'obliger en conscience, et ainsi il observe le vœu en prévenant pour ainsi dire son obligation.

2° Chaque fois qu'il se soumet à la volonté du supérieur, il le fait en vue de son vœu, pour le respect et l'amour qu'il en a, et pour éloigner tout péril d'y manquer, quand le supérieur voudra recourir au droit qu'il lui donne.

3° La pratique des vœux peut se comparer à celle des commandements de Dieu : en faisant dans la même matière au delà de ce qu'ils prescrivent sous peine de péché, nous les observons avec plus de perfection et de mérite.

J'ajoute que cette obéissance plus parfaite devient plus méritoire aussi par deux autres endroits : 1° parce que la volonté s'y montre plus dévouée, plus prompte et plus libérale envers Dieu, que dans le précepte ; 2° parce que l'acte d'obéissance y reçoit un surcroît d'influence de plusieurs autres excellentes vertus, telles que la charité, l'humilité, etc.

D. Le vœu simple d'obéissance produit-il le même effet que le vœu solennel sur la volonté du religieux ?

R. Non ; le vœu simple rend bien *illicite* pour le religieux toute obligation contractée par lui sans le consentement du supérieur ; mais il ne la rend point *de lui-même invalide*, bien que le supérieur ait le droit de l'annuler ; le vœu solennel, au contraire, renferme une telle abdication de la volonté, que le religieux ne peut plus contracter, même *validement*,

aucune obligation naturelle ou civile, sinon comme instrument ou mandataire du supérieur.

D. En quoi le vœu d'obéissance du religieux diffère-t-il de la promesse d'obéissance que fait le nouveau prêtre entre les mains de son Évêque dans l'ordination ?

R. Il diffère en deux choses considérables :

1° La promesse cléricale n'est point un *vœu* fait à Dieu, mais une *simple promesse*, dans laquelle le nouveau ministre du sanctuaire reconnaît en face de l'Église et accepte le droit que l'Évêque vient d'acquérir sur lui par l'ordination.

2° Le vœu d'obéissance soumet au supérieur toute la vie et tous les actes du religieux, selon la règle et sans autre limite que celle du péché ; la promesse cléricale est loin d'imposer une obligation aussi universelle : car elle ne soumet le nouveau prêtre à son Évêque que dans les choses qui sont du ressort de la juridiction ecclésiastique, telles que la distribution canonique des fonctions, la manière de les exercer et les devoirs de la vie cléricale.

—

ARTICLE II.

DE LA VERTU D'OBÉISSANCE.

D. Qu'est-ce que la vertu d'obéissance ?

R. C'est une vertu qui, comme l'enseigne saint Thomas, fait partie de la *justice*, et qui incline la volonté a se soumettre aux supérieurs légitimes,

comme aux représentants de l'autorité de Dieu.

D. La vertu d'obéissance est-elle bien nécessaire à un religieux ?

R. Une raison qui démontre sa grande nécessité est que tout ce que fait un religieux, même le bien, devient mal ou du moins perd son mérite, dès lors qu'il agit contre l'obéissance.

D. La vertu d'obéissance s'étend-elle au delà du vœu ?

R. Oui, elle peut produire un bien plus grand nombre d'actes, surtout les actes intérieurs, qu'il n'en a été promis par le vœu.

D. Sur quelle matière s'exerce la vertu d'obéissance dans l'état religieux ?

R. La vertu d'obéissance, dans l'état religieux, s'exerce sur toutes les prescriptions, générales ou particulières, que font les supérieurs selon la Règle : ce qui embrasse d'un côté les constitutions, les statuts et les règles, et de l'autre côté les injonctions, désirs, prières ou conseils de ceux qui ont l'autorité.

Le supérieur étant le représentant de Dieu, sa volonté, même quand elle n'oblige pas en conscience, a une efficacité morale plus grande et d'un autre genre que ne serait, par exemple, celle d'un ami ; de même, comme il est le chef du corps religieux, il a un certain droit naturel, que les membres conforment leurs volontés à la sienne ; et cet acquiescement des inférieurs en vue de Dieu est toujours l'obéissance religieuse.

D. Un religieux peut-il pécher contre la vertu d'obéissance, sans pécher contre le vœu ?

R. En soi, et à parler rigoureusement, la vertu d'obéissance, dans l'état religieux, n'oblige sous peine de péché que dans les cas où le supérieur veut commander en vertu du vœu. L'Eglise et les fondateurs des instituts l'ont ainsi établi pour rendre le joug de la religion plus suave, et l'obéissance elle-même plus digne de l'état de perfection.

D. Que dire cependant d'une désobéissance qui serait accompagnée d'un mépris de l'autorité, ou suivie d'un dommage considérable ?

R. 1º Il y a toujours péché grave à mépriser *formellement* l'autorité dans le supérieur. Je dis l'*autorité*, et non le défaut qu'un religieux croirait voir dans la personne ou dans l'injonction du supérieur. C'est à raison de ce mépris formel de l'autorité, qu'il y a péché mortel lorsqu'au sujet d'une chose prescrite le religieux ose dire à son supérieur : *Je ne veux pas obéir*, ou *je ne veux pas le faire.*

2º Le péché est encore grave lorsque d'une désobéissance quelconque il doit résulter un dommage considérable, soit spirituel, soit temporel, pour soi-même, ou pour la communauté, ou pour le prochain, quel qu'il soit.

D. Les simples injonctions des supérieurs n'obligent donc pas sous peine de péché?

R. Non : l'usage commun, qui est le meilleur interprète du droit et du devoir, veut que les simples injonctions des supérieurs réguliers n'obligent point *par elles-mêmes* sous peine de péché : car autre chose est que le supérieur dise : *Ma volonté est que*

vous fassiez ceci, et autre chose qu'il dise en recourant à l'obligation du vœu : *Je veux vous obliger en conscience à le faire.* Si donc la désobéissance à une simple injonction renferme quelque faute, elle lui vient d'ailleurs, ce qui du reste arrive presque toujours : elle lui vient ou d'une autre obligation violée, ou d'un scandale donné, ou d'une intention vicieuse, d'une affection déréglée, d'un défaut de prudence dans la manière d'agir [1] , etc.

D. Mais n'avez-vous pas quelque chose à remarquer ici ?

R. Une remarque sérieuse à faire, c'est que le religieux qui s'accoutumerait à désobéir ainsi, par suite de ses affections déréglées, perdrait bientôt l'esprit même d'obéissance, et par conséquent, entre les autres torts spirituels qu'il se ferait à lui-même, et trop souvent à ses frères, il affaiblirait en lui le principe même du vœu et le mettrait en péril.

D. Les règles imposent-elles leur obligation sous peine de péché ?

R. Il faut distinguer les règles qui traitent de la matière des vœux ou de quelque vertu d'ailleurs obligatoire, et celles où il ne s'agit que de la discipline. Les premières imposent sans doute une obligation de conscience : toutes les autres règles disciplinaires, du moins dans la plupart des corps religieux, n'obligent point par *elles-mêmes* sous peine de péché. Un religieux doit cependant savoir que

1. Suarez, *De Religione.*

rarement il manquera à quelqu'une de ses règles sans qu'il y ait par le fait quelque offense de Dieu.

D. Pourquoi et comment cela?

R. Parce que c'est presque toujours l'orgueil, ou la vanité, ou la sensualité, ou la paresse, ou le respect humain, etc., qui le portera à désobéir; et chaque fois que le religieux enfreint ainsi une règle par quelque motif vicieux, évidemment il y a faute.

Il pèche encore toutes les fois que la violation de la règle est un sujet de mauvaise édification, ou qu'il en peut résulter quelque autre dommage.

Il faut remarquer que les règles ne sont pas de simples conseils, mais de véritables lois, et qu'établies dans le corps religieux pour y donner la direction des actes, selon l'institut, elles imposent une certaine obligation à chacun des membres : car, d'après l'axiome du droit, la *partie devient digne de blâme lorsque sans juste motif elle manque de se conformer au tout.* De là vient que le religieux, en cas d'infraction même non coupable de la règle, est tenu d'accepter et de subir la pénitence, si le supérieur la lui impose.

D. Que dire de la transgression habituelle des règles?

R. La transgression habituelle des saintes règles devient beaucoup plus coupable, tant à cause du mépris qu'elle engendre facilement, qu'à raison du tort qu'elle fait à la DISCIPLINE RELIGIEUSE.

D. Qu'est-ce que la DISCIPLINE RELIGIEUSE?

R. Selon l'étymologie du mot, *discipline* veut dire enseignement, apprentissage.

Considérée dans l'autorité qui dirige, LA DISCIPLINE

RELIGIEUSE EST L'ENSEMBLE DES RÈGLES AVEC LEUR SANCTION.

Par les règles, les supérieurs *enseignent* le chemin qu'il faut suivre; par les pénitences en cas d'infraction, ils y ramènent ceux qui s'en écartent et réparent le scandale donné.

Considérée dans les inférieurs, la discipline s'appelle aussi L'OBSERVANCE RÉGULIÈRE, et c'est LA PRATIQUE FIDÈLE DES RÈGLES, A LAQUELLE CONCOURENT DANS UNE SAINTE HARMONIE TOUS LES MEMBRES DE LA COMMUNAUTÉ.

D. De quelle importance est la discipline dans l'état religieux ?

R. Telle est l'importance de la discipline régulière, qu'on doit la juger moralement nécessaire à la conservation de l'ordre en général, à celle de la vie religieuse dans une communauté, et à celle de la vie spirituelle dans chaque individu.

D. Quelle est l'obligation des supérieurs par rapport à la discipline religieuse?

R. D'après ce que nous venons de dire, il est facile de voir que les supérieurs sont gravement obligés de la maintenir dans la communauté; et leur connivence à cet égard peut aisément devenir une faute considérable.

D. Est-on tenu d'obéir également aux officiers inférieurs qui ont reçu du supérieur quelque portion d'autorité ?

R. Oui, sans doute : puisque c'est la même auto-

rité, on est obligé de leur obéir avec la même exactitude et la même soumission, quand ce qu'ils commandent est de leur ressort. Il est vrai de dire que l'on doit au supérieur plus de déférence et de respect ; mais on doit une égale obéissance à quiconque est muni de l'autorité.

ARTICLE III.

DES DÉFAUTS QUI ATTAQUENT L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE.

D. Outre les fautes directes contre l'obéissance, n'y a-t-il pas certains défauts qui la blessent indirectement et en préparent la violation formelle ?

R. Oui, il y a plusieurs défauts de ce genre, dont les religieux ne sauraient trop se garder, s'ils veulent éviter une multitude de fautes, et même ne point s'exposer à la violation du vœu.

D. Quels sont ces défauts ?

R. Ce sont les préventions, les antipathies contre le supérieur ou contre ce qu'il commande, et les jugements contraires aux siens ;

Les murmures et les critiques, les tristesses et les dépits volontaires ;

Les excuses, les prétextes et les déguisements pour échapper à une injonction ;

Les lenteurs et les nonchalances à obéir, surtout celles qui pourraient compromettre le succès de l'exécution.

D. Indiquez encore quelques défauts qui ôtent à l'obéissance tout son mérite et tout son prix.

R. Obéir sans soumission de volonté, mais seulement à l'extérieur et par manière d'acquit ;

Obéir par crainte, comme les esclaves, et uniquement parce qu'on est vu ;

Obéir par politique, par amour-propre, pour s'attirer les bonnes grâces du supérieur ;

Ce n'est point là, dit saint Bernard, un exercice de vertu, mais un voile dont ou couvre sa propre malice.

D. Lorsqu'un supérieur a refusé quelque chose à un religieux, celui-ci peut-il s'adresser pour la même chose à un autre supérieur ?

R. Il ne le peut qu'en lui déclarant ce que le premier lui a répondu et quels ont été les motifs de son refus : la subordination et l'ordre le veulent ainsi.

D. Est-il défendu de faire à son supérieur des représentations que l'on croit légitimes ?

R. Non ; les supérieurs sont même bien aises qu'on les éclaire ; mais : 1° avant de parler, il faut qu'un religieux y ait pensé devant Dieu, et qu'il se soit mis dans la disposition d'adhérer pleinement à la décision du supérieur ; 2° il faut que la représentation soit pleine de modestie et de respect.

ARTICLE IV.

DES DEGRÉS ET DE LA PERFECTION DE L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE.

D. Quels sont les degrés par où l'on s'élève à la parfaite obéissance ?

R. Il y en a trois : l'obéissance d'exécution, l'obéissance de volonté et l'obéissance de jugement.

D. En quoi consiste le premier degré de l'obéissance ?

R. Le premier degré de l'obéissance consiste à exécuter fidèlement les choses que l'on commande.

D. Quelles qualités sont nécessaires à ce premier degré ?

R. L'obéissance d'exécution doit être *prompte* et *entière.*

Elle sera *prompte*, si vous faites sans délai ce qui est prescrit, comme si Dieu même vous parlait par la bouche du supérieur, ou vous appelait au premier signal de la cloche.

Elle sera *entière,* si vous exécutez tout ce qui est prescrit comme le demande le supérieur, avec l'exactitude, le soin et la diligence convenables.

D. Qu'est-ce que le second degré, ou l'obéissance de volonté ?

R. C'est cette obéissance intérieure qui unit notre

volonté à celle du supérieur, en nous faisant vouloir ce qu'il veut et ce qu'il prescrit.

D. L'obéissance intérieure est-elle bien nécessaire ?

R. Elle est tellement nécessaire, que sans elle l'obéissance d'exécution serait indigne du nom de cette vertu, tant elle serait basse et défectueuse.

Au contraire, l'obéissance intérieure est pleine de mérite et de grandeur : pleine de mérite, parce qu'elle nous fait obéir à l'homme par un motif surnaturel, qui est celui d'obéir à Dieu même, manifestant par l'homme sa volonté ; pleine de grandeur, parce que c'est à Dieu que nous nous soumettons, et non pas à l'homme considéré en lui-même.

D. Quelle doit être l'obéissance de volonté ?

R. Elle doit être accompagnée de *joie* et de *courage*.

1° Il faut obéir avec joie, parce que *Dieu*, dit l'Apôtre, *aime ce qui donne avec joie*, et que d'ailleurs cette joie facilite singulièrement l'obéissance ; mais il s'agit ici bien moins de la joie humaine et sensible, que de ce contentement spirituel de la volonté qui est toujours en notre pouvoir, malgré même les répugnances de la nature.

2° Il faut obéir avec courage, pour surmonter les difficultés qui peuvent se présenter, et pour faire généreusement les sacrifices que Dieu demande.

Ainsi, un des grands mérites de l'obéissance est de laisser pleine liberté aux supérieurs de disposer

de nous pour les emplois et les lieux, sans écouter nos dégoûts et nos appréhensions naturels.

D. Qu'est-ce que le troisième degré, ou l'obéissance de jugement ?

R. L'obéissance de jugement ou d'entendement existe lorsque la volonté déjà soumise oblige aussi l'entendement à se soumettre au jugement du supérieur.

D. Ce troisième degré d'obéissance est-il toujours possible ?

R. Excepté dans les cas extrêmement rares d'une évidence opposée, le religieux peut et doit toujours se persuader que la chose qu'on lui commande est meilleure, en soi ou du moins pour lui, que la chose contraire.

D. Pourquoi faut-il s'élever à ce troisième degré de l'obéissance ?

R. Pour deux raisons : la première, pour aider et assurer l'obéissance d'exécution et celle de volonté, qui sans cela peuvent aisément défaillir ; la seconde, pour offrir à Dieu, par l'obéissance, l'hommage de son âme tout entière, et ne point commettre de rapine dans l'holocauste, en soustrayant ce qu'il y a de meilleur en nous, je veux dire notre esprit et notre raison.

D. Quels sont les moyens qu'il faut employer pour acquérir une parfaite obéissance ?

R. Le moyen général, c'est l'*humilité* et la *douceur*.

Il n'y a, dit saint Léon, *rien de difficile aux humbles, ni rien de dur aux esprits doux et traitables.*

En outre, voici trois moyens particuliers que saint Ignace nous présente :

Le premier moyen est de prendre l'habitude de voir toujours Dieu même dans le supérieur qui commande.

Le second moyen est de s'appliquer à justifier toujours en soi-même le commandement et le sentiment du supérieur, et de ne se permettre jamais de le désapprouver : par là on se tiendra toujours affectionné à ce qu'il commande.

Le troisième moyen, le plus facile et le plus sûr de tous, et aussi le plus en usage parmi les Saints : c'est que dès que le supérieur a prescrit quelque chose, le religieux se persuade aussitôt que c'est le commandement de Dieu même, et qu'ainsi, avec l'impétuosité d'une volonté qui ne tend qu'à obéir, il se porte, sans examiner, sans rien voir, à l'exécution de la chose commandée.

Suivant le langage des maîtres de la vie spirituelle, l'obéissance est en quelque sorte un mystère de foi, comme l'Eucharistie où les espèces sacramentelles cachent Jésus-Christ présent. En obéissant, je respecte l'autorité de Dieu même qui est là dans celle de mon supérieur, selon ce qu'il a dit : *Quiconque vous écoute m'écoute.* En obéissant, je me confie à la sagesse, à la bonté, à la fidélité de Dieu qui veut que je sois soumis à son représentant. Si le supérieur a des défauts, Dieu n'en a point, et c'est lui que je sers. Si le supérieur commande mal, pourvu que ce ne soit pas le péché, moi, je fais toujours bien en obéissant, et Dieu saura bien en tirer définitivement sa gloire et mon avantage.

FIN DU CATÉCHISME DES VOEUX.

LES PRINCIPES
DE
LA VIE RELIGIEUSE
OU L'EXPLICATION
DU CATÉCHISME DES VOEUX.

PREMIÈRE PARTIE.

DES VOEUX DE RELIGION EN GÉNÉRAL.

Cette première partie a pour objet d'exposer les principes les plus fondamentaux de la vie religieuse. Le petit *Catéchisme des vœux* ne pouvait que montrer pour ainsi dire du doigt ces principes ; nous allons tâcher de leur donner tout le jour que demande leur importance.

CHAPITRE Ier.

NOTION GÉNÉRALE DU VŒU, CONSIDÉRÉE DANS LES VŒUX DE RELIGION.

—

ARTICLE Ier.

DE LA DÉFINITION DU VOEU.

On définit *le vœu une promesse délibérée qui se fait à Dieu d'un acte meilleur que l'acte opposé.*

Voyons les grandes leçons pratiques qui jaillissent de cette définition.

SECTION PREMIÈRE. — LE VŒU EST UNE PROMESSE.

Parmi les promesses que les hommes ont coutume de se faire entre eux, on peut en distinguer de trois sortes : la promesse simple , la promesse d'honneur, et la promesse-contrat. Dans la première, un homme ne s'engage envers un autre qu'avec cette clause sous-entendue : « Si je le puis facilement , s'il ne survient point d'obstacle ». Dans la seconde, la parole donnée a mis l'honneur en cause ; il faudrait un empêchement sérieux pour se croire et être jugé quitte de son engagement. Mais la troisième promesse, une fois faite et acceptée légitimement , constitue un droit formel de justice : si vous y manquez , on pourra vous citer devant le juge.

Il en est à peu près ainsi des promesses qu'il nous arrive de faire au Seigneur. Ce peut être une simple promesse , par exemple celle d'entreprendre , pour lui plaire, quelque œuvre surérogatoire de piété ; j'ai sous-entendu la clause : « Si rien ne s'y opose » ; ou du moins je n'avais pas l'intention de me lier sous peine de péché.

Nous faisons souvent à Dieu la promesse de remplir envers lui une obligation déjà existante. C'est une *résolution* que nous formulons ainsi en sa présence , dans le but de nous exciter à faire notre devoir : ce n'est pas une obligation nouvelle que nous prétendons nous imposer.

Quelquefois , mettant de la solennité dans cette reconnaissance d'un engagement déjà contracté , nous protestons devant témoins que notre volonté

est de le remplir : alors il y a comme une promesse d'honneur , dont l'effet sera de resserrer le lien de la conscience , mais non de le doubler : telles sont les promesses du baptême , auxquelles on donne improprement le nom de vœux ; telle est spécialement la ratification publique qui s'en fait en certaines circonstances de la vie ; telle est encore une cérémonie de rénovation des vœux , lorsqu'ils n'ont pas cessé d'exister. Il n'y a là aucune nouvelle obligation imposée à la conscience.

Une promesse faite à Dieu, que l'on appellera proprement la promesse d'honneur, c'est, par exemple, l'acte de consécration qui se fait en entrant dans quelque pieuse association : quoique l'on s'engage alors , même avec quelque solennité , on ne se lie cependant pas la conscience, et il n'en résulte aucune obligation sous peine de péché.

Je parle des simples associations de piété : car il existe dans l'Eglise des associations constituées par elle , telles que la Congrégation de Saint-Sulpice , de l'Oratoire, etc., où, sans qu'il y ait des vœux, il pourra se faire qu'une promesse de stabilité devienne une affaire de conscience, parce qu'on se sera engagé envers les hommes, auxquels on voulait s'associer.

Mais il y a aussi envers Dieu la promesse-contrat, et c'est le *vœu*, qui vient alors, comme tel , imposer par lui-même un nouveau lien à la conscience. Nous apprécierons bientôt la gravité de cette promesse qui se fait à Dieu même. Disons seulement ici que si vous n'avez pas eu l'intention de vous lier sous peine de péché, il n'y a point de vœu ; et même si vous n'êtes pas certain de l'intention que vous

aviez en promettant, votre conscience ne se trouve pas engagée par une obligation douteuse.

SECTION. II. — LE VŒU EST UNE PROMESSE DÉLIBÉRÉE.

On entend par *un acte délibéré* celui qui présente ces trois conditions essentielles : la connaissance de ce qu'on fait, la détermination de la volonté, et le pouvoir de faire autrement, si l'on voulait. Or, il est de l'essence d'un vœu d'être un acte parfaitement délibéré, sans quoi il n'existerait pas.

I. Un vœu exige la connaissance suffisante de ce que l'on promet à Dieu. Il demande même une mûre considération de l'esprit et une appréciation convenable : car, observe saint Thomas, « c'est un acte de la raison, à laquelle il appartient de faire agir avec ordre[1] ». Voilà pourquoi la discrétion y est si nécessaire, que souvent on doit prendre auparavant le conseil des personnes sages, parce qu'en traitant avec Dieu, il ne faut ni légèreté, ni étourderie. Et c'est à quoi malheureusement ne songent pas toujours ceux qui font les vœux.

Mais cette condition devient beaucoup plus indispensable aux vœux de religion, qui sont un si grand acte du libre arbitre, et l'engagement de la vie entière. Pour ces vœux surtout, il faut avoir une connaissance nette et précise de ce qu'on promet. Donc les supérieurs et les maîtres des novices ont le devoir d'en instruire pleinement l'aspirant à la vie

1. Votum est actus rationis, ad quam pertinet ordinare. 2a, 2æ, q. 88. a. 1.

religieuse, de ne rien lui déguiser là-dessus, de ne point chercher à le surprendre ; une affaire de cette nature ne se traite pas à la dérobée, par calcul d'intérêt temporel, ou par une prudence humaine et terrestre ; donc aussi, le devoir du candidat et du novice est d'examiner les choses, d'interroger dans ses doutes et de savoir clairement ce qui en est.

Si celui qui prononce des vœux ignorait quelque point tenant à leur substance, ou quelque circonstance qui fût de nature, s'il la connaissait, à changer sa détermination, ses vœux seraient nuls par défaut de connaissance.

II. Il faut pour un vœu quelconque le consentement de la volonté ; et pour les vœux de religion, il faut un consentement tout spécial, qui doit être précédé d'un essai de ses forces durant au moins une année entière. Non-seulement c'est une prescription de l'Eglise, mais encore une condition posée par elle, sans quoi les vœux de religion ne seraient point valides [1].

Or, ce consentement repose sur une *première* et sur une *seconde probation. La première probation*, soit qu'elle se compose d'un certain nombre de jours faisant déjà partie du noviciat, soit qu'elle le précède sous le nom de *postulat*, a pour but d'établir un premier examen pour connaître la vocation de Dieu et sonder son propre cœur. Là, on délibère avec soi-même et avec les supérieurs de l'Ordre ou de la Congrégation ; et le candidat doit bien remarquer que,

1. Concil. Tridentin. Sess. 25. de reformat. c. 15.

dans cette délibération, il a sa part à mettre, comme l'Ordre doit y mettre aussi la sienne.

La part du candidat est uniquement de voir *s'il veut*, selon cette parole du Seigneur au jeune homme de l'Évangile : « Si vous voulez être parfait[1] ». Mais comme néanmoins il s'agit ici d'une vocation de la part de Dieu, et que le Seigneur a dit encore : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui ai fait choix de vous[2] » ; le candidat de la vie religieuse sonde sa volonté pour découvrir si Dieu veut conjointement avec lui, et par conséquent si lui-même veut comme il faut, c'est-à-dire par l'impulsion de Dieu, qui est la cause principale du bon vouloir de l'homme[3]. Or, le moyen ordinaire pour lui de constater ce point capital, est d'examiner deux choses : la première, s'il veut selon la droite raison, c'est-à-dire sans que ce soit un caprice passager ou un simple élan d'imagination, et sans qu'il néglige quelque obligation qui peut-être serait de nature à le retenir légitimement ailleurs ; la seconde, s'il veut purement et vraiment pour Dieu, sans se laisser influencer par des motifs humains ou défectueux.

Telle doit être la part du candidat, dans laquelle un directeur ou des supérieurs pourront bien lui être nécessaires pour l'aider de leurs lumières et pour écarter de lui les illusions, mais où personne ne peut suppléer à l'indécision de sa volonté.

1. Si vis perfectus esse. MATTH. 19.
2. Non vos me elegistis, sed ego elegi vos. JOAN. 15.
3. Deus enim est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate. PHILIP. 2.

La part de l'Ordre est de juger si ce même candidat est propre à cette vocation, et de prononcer ainsi en définitive s'il y a véritablement appel de Dieu : car, enfin, la grâce pourrait encore inspirer un bon désir, sans qu'elle en voulût toujours l'exécution, puisque déjà le bon désir est un acte méritoire, et qu'il peut devenir profitable à une âme sous plus d'un rapport. Les supérieurs de l'Ordre examinent donc les aptitudes du sujet relativement à leur propre institut : aptitudes du corps pour la santé, les forces, etc. ; aptitudes de l'esprit pour la droiture et la solidité, pour le talent acquis ou les dispositions à l'acquérir ; aptitudes du cœur pour les inclinations, les habitudes et le caractère. Ici le candidat doit comprendre que le rôle de juge ne lui convient plus, parce qu'en voulant prononcer lui-même, il pourrait donner dans le faux, ou par ignorance, ou par présomption, ou même par un excès de modestie. Son seul devoir est de répondre avec franchise aux questions qu'on lui pose, et de se faire loyalement connaître.

La seconde probation, ou *le noviciat*, en mettant le candidat à l'essai de la vie religieuse et de ses difficultés selon l'institut, a pour but de confirmer pratiquement l'élection, l'admission, et la vocation tout entière. Et en effet, cette épreuve, dès lors que le novice s'y prête fidèlement, fournira une démonstration qui ne laissera plus de doute : à tel point que, dans le cas même où quelque chose peut-être aurait manqué au travail de la première probation, si la seconde procède comme il faut, vainement le tentateur viendrait plus tard essayer de troubler une

âme; on dirait à bon droit au novice, quoi qu'il en ait été de la première délibération : Maintenant vous avez sciemment persévéré dans cette vocation mieux connue ; vous y avez cherché Dieu et votre perfection, il y a donc eu non-seulement ratification du premier acte, mais encore supplément au défaut qui pouvait s'y trouver. — Et le novice doit remarquer que, sa première probation une fois terminée, son devoir n'est plus de délibérer comme s'il avait toujours à fixer son choix, puisque cette indécision paralyserait tout effort de sa volonté, mais bien de subir avec courage les épreuves du noviciat, et de prendre les vertus et les habitudes de la vie religieuse, selon l'institut où Dieu l'appelle.

III. L'acte du vœu doit être libre, et exempt de toute contrainte; mais c'est surtout pour les vœux de religion qu'il faut, dans celui qui les prononce, la liberté la plus entière: autrement l'Église ne les accepte pas, et ils restent sans valeur. Non-seulement toute pression étrangère, telle que la menace, la violence ou la crainte, causerait la nullité de l'acte, mais il en serait de même de cette crainte qu'on nomme révérentielle, si vraiment elle gênait la liberté du sujet. Aussi l'Église, pour le sexe timide, surveille spécialement ce point, et elle a établi que l'Évêque devait constater par un examen la plénitude de sa liberté[1].

1. Concil. Trident. sess. 25 de reform. C. 17.

SECTION III. — LE VŒU EST UNE PROMESSE QUE L'ON FAIT A DIEU.

« Je rendrai mes vœux au Seigneur [1] ». Voilà une pensée fort sérieuse, dont il importe de se bien pénétrer avant de faire un vœu, et qu'il faut se garder d'oublier après l'avoir fait : le vœu est une *promesse* qui se fait à *Dieu même.*

Mais assurément c'est quand il s'agit des vœux de religion que cette pensée mérite toute la considération de l'homme. Faisons voir que si elle pèse sur l'âme, elle n'a pas moins de quoi la dilater.

Les vœux de religion sont donc un engagement étroit que l'homme prend, et pour la vie entière, vis-à-vis de Dieu même ; mais il faut ajouter qu'il s'y fait des promesses réciproques, et que Dieu de sa part veut bien s'engager aussi vis-à-vis de l'homme ; de sorte qu'on peut appeler la profession de ces vœux un *contrat synallagmatique* passé entre l'homme et Dieu. C'est pourquoi le religieux peut et doit se dire :

J'ai contracté avec Dieu : de là mes obligations ; mais Dieu aussi a daigné contracter avec moi : de là mes avantages.

I. J'ai contracté avec Dieu, j'ai promis à Dieu même et non aux hommes. D'où je dois aussitôt tirer cette première conséquence : donc l'accomplissement de ma promesse ne peut aucunement dépendre de la conduite des hommes à mon égard. En vain je prétendrais faire valoir le tort de mon supérieur, de

1. Vota mea Domino reddam. Ps. 115.

mon égal ou de qui que ce soit, pour me croire dispensé de ce que j'ai promis à Dieu ; la considération de tout autre que lui ne peut être ici d'aucune excuse, d'aucune valeur.

J'ai promis à Dieu, et c'est le Tout-Puissant qui a pris acte de mon obligation ; il l'a consignée dans son livre, et personne que lui ne peut l'effacer. Il la garde pour la produire un jour, au jour où il me fera rendre compte de l'exécution [1].

J'ai promis à Dieu, et il est l'Être infiniment clairvoyant. Il pénètre les ténèbres et le fond des cœurs ; il voit les manquements qu'on réussit à cacher aux hommes ; il connaît les sépulcres blanchis qui renferment de la pourriture. Rien ne peut échapper à son regard, ni les plus secrets replis de l'âme, ni les moindres infidélités ; et il s'appelle le Dieu jaloux, qui exige tout ce qu'on lui a promis, et qui hait la rapine dans l'holocauste.

J'ai promis à Dieu, et il est l'Être immuable. Ah ! c'est ici qu'il me faut insister. Car l'homme est si inconstant ! C'est une feuille que le vent emporte, et ce qu'il veut aujourd'hui, trop souvent il ne le voudra plus demain ; et cette inconstance se montre de nos jours plus commune que jamais. Cependant, quand on a promis à Dieu, il faut tenir, et une fois engagé envers lui, c'en est fait, le religieux ne peut plus se dédire. L'apostasie ! Quelle parole ! Et c'est le mot juste, c'est l'expression de l'Église. Hélas ! cependant certains esprits iront s'imaginer qu'on peut changer ici à peu près comme on change

1. Vovete, et reddite. Ps. 75.

de vêtement ! Vous qui avez promis à Dieu, vous voulez maintenant, pour un déplaisir qui est survenu, retourner en arrière. Vous vous êtes dégoûté de votre saint état : à la moindre gêne, on vous entend dire ; si cela est ainsi je m'en irai. Ecoutez celui qui a reçu votre promesse : « Moi, dit-il, je suis le Seigneur, et je ne change point [1]. » Entendez le prince des Apôtres : « Pourquoi Satan vous a-t-il « ainsi tenté de mentir au Saint-Esprit, et de sous- « traire ce qui ne vous appartient plus ? Avant de « vous engager, n'étiez-vous pas libre ? Pourquoi « donc avez-vous mis dans votre cœur une pareille « chose ? Ce n'est point aux hommes que vous avez « menti, mais à Dieu [2]. » Et nous savons quel fut le châtiment d'Ananie et de Saphire.

Du reste, on ne parle point ici de ce qui serait purement une suggestion du tentateur : ou, s'il faut en parler, ce n'est que pour avertir le religieux de deux choses : la première que, vu la gravité de ce genre de tentation, elle demande à être repoussée dès les premières atteintes, et que l'on doit, s'il est possible, ne pas même lui prêter l'oreille. La seconde chose est qu'il faut bien se garder de donner soi-même naissance à un tel mal, ou de le fomenter par la tristesse, par les dégoûts volontaires, par les susceptibilités et la rancune, par les résistances à l'autorité, par la violation habituelle des saintes

1. Ego Dominus, et non mutor. MALACH. 3.

2. Cur tentavit Satanas mentiri te Spiritui Sancto, et fraudare de pretio agri? Nonne manens tibi manebat? Quare posuisti in corde tuo hanc rem? Non es mentitus hominibus, sed Deo. Audiens autem Ananias hæc verba, cecidit et expiravit. ACT. 5.

règles. Dès que l'on met volontairement en péril sa propre fidélité, c'est toujours une chose extrêmement grave ; et parmi toutes les tentations d'un religieux, il n'en est point de plus sérieuse, parce qu'il n'est point de dommage comparable à ceux qu'elle peut lui causer.

Aussi, pour peu que cette tentation se prolonge, il y a obligation de la découvrir à qui de droit ; souvent c'est le seul remède au mal, et un remède plus efficace que tout autre. De même, la charité défend rigoureusement de la communiquer à ses frères : ce serait là un scandale très coupable puisque ce serait comme leur inoculer un poison. Ajoutons encore que ces sortes de confidences, faites à des égaux, même sans intention perverse, leur deviendront presque toujours nuisibles ; et d'ailleurs aucun d'eux, à parler en général, n'a grâce pour guérir des plaies de ce genre. Enfin, il y a un devoir grave de charité pour qui voit son frère en un tel danger : c'est d'en donner avis au supérieur, afin qu'il se hâte d'aller à son secours.

Puisque nous touchons à un point si important, nous devons indiquer les remèdes auxquels devront recourir elles-mêmes ces âmes que le dégoût de leur vocation, le relâchement, ou la tentation de l'ennemi pousseraient à l'infidélité.

Un premier remède sera de revenir sérieusement à cette considération du droit de Dieu : Je me suis donné, c'en est donc fait, et l'hésitation même ne m'est plus permise. Aux répugnances de ma mauvaise nature, aux impulsions de celui qui veut me perdre, je répondrai par l'énergie de ma volonté. Il

est vrai que j'ai, par ma faute, laissé affaiblir cette énergie ; mais enfin, je suis toujours libre et maître de moi-même avec le secours de Dieu. Loin de perdre cœur, comme s'il m'était devenu impossible de vouloir ce que j'ai voulu jadis, je m'appuierai sur la certitude infaillible de cette double vérité, que quand Dieu me commande une chose, c'est qu'elle m'est possible, et que celui-là même qui m'impose un devoir est certainement là avec sa grâce, si je la demande, pour m'aider à remplir ce devoir [1].

Un second remède est la considération du châtiment qui d'ordinaire atteint, même dès cette vie, l'âme infidèle à sa promesse. Vous sentez la peine présente et votre imagination ne manque pas de l'exagérer encore. Eh ! de grâce, pourrais-je vous dire d'abord, comparez-la donc avec des peines bien autrement lourdes, auxquelles le monde condamne les siens dans des positions où il faut pourtant rester. Mais enfin, quelle que soit pour vous la situation actuelle, êtes-vous bien sûr que l'infidélité améliorera votre sort ? Ne savez-vous pas au contraire ce que montre à peu près toujours l'expérience ? Et au lieu de profiter vous-même de ses tristes leçons, voudrez-vous ajouter un exemple de plus à citer ?

Un troisième remède, dont la douceur sera plus efficace, est la considération qui va suivre, celle des promesses réciproques que votre Dieu vous a faites. Auparavant, je veux vous indiquer un précieux secret

1. Nam Deus impossibilia non jubet ; sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. Concil. Trident. Sess. 6, Ca. 10.

pour vous aider, en général, dans les difficultés que vous rencontrerez au service de Dieu. Ce secret consiste à ne regarder jamais les choses que par leur côté attrayant. Car chaque objet, dans tout ce que demandent le devoir ou la vertu, offre toujours deux aspects et comme deux visages : l'un qui effraie notre volonté, l'autre qui l'attire. Ici, par exemple, vous éprouvez des répulsions, parce que vous envisagez le côté pénible, qui montre l'obligation ou la difficulté ; mais appliquez-vous donc plutôt à voir le côté agréable, qui vous présente un bienfait insigne de Dieu, et votre cœur en sera fortifié ; l'estime et la reconnaissance aideront puissamment l'amour de la vocation à se ranimer ; la prière fera le reste.

II. Dieu a daigné contracter avec moi.

Dans la promesse donnée, nous avons vu l'obligasion ; mais il y a aussi la promesse reçue, et il est juste de voir également le profit et les avantages. Car ne vouloir considérer dans ce contrat que ce qui nous pèse, ce serait une pusillanimité tout à la fois déraisonnable, nuisible à nous-mêmes et injurieuse à Dieu. Oui, tout honneur oblige sans doute, tout poste lucratif et tout contrat onéreux imposent des charges. Mais jetons les yeux sur les mondains eux-mêmes : ont-ils rien pour rien ? n'est-il pas vrai que ceux qui poursuivent la fortune ou la gloire regardent plutôt le profit que la peine ? « Et pour eux, dit l'Apôtre, il ne s'agit que d'un intérêt qui passe, tandis qu'il s'agit pour nous de l'éternité [1]. »

1. Et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant ; nos autem incorruptam. I. Cor. 9.

Il est donc vrai qu'au moment où je faisais ma promesse au Seigneur, lui-même simultanément daignait s'engager envers moi.

Dieu a contracté avec moi : pourrai-je jamais assez comprendre l'honneur que m'a fait en cela le Roi des rois ? Tandis que d'autres, en si grand nombre, ne sont que des serviteurs vulgaires, il m'a admis dans sa maison pour que je sois au rang de ses familiers ; il m'a nommé l'un des officiers de son palais ; que dis-je ? par ce contrat, il a élevé mon âme à la dignité d'épouse ! Sera-t-il possible que je cesse un seul jour de priser cet honneur et de vouloir y correspondre ?

Dieu, souverainement fidèle en ses promesses, a contracté avec moi ; quelle que soit ma faiblesse, je puis donc compter sur lui, pour avoir les forces dont j'ai besoin dans ma vocation. Quelles que soient les difficultés, il sera toujours là prêt à me soutenir ; c'est lui-même qui m'en assure par la bouche de son Apôtre[1].

Dieu, le Tout-Puissant, a contracté avec moi, et je suis devenu excellemment sa propriété, par le don complet que je lui ai fait de tout moi-même. Or, quand ce grand Dieu possède une chose, il la défend, et personne n'est assez fort pour l'enlever de ses mains[2].

Dieu, l'Être infiniment clairvoyant, a contracté avec moi ; aucun de mes moindres services n'échappera à son attention, et tout sera fidèlement,

1. Fidelis Deus, per quem vocati estis. I Cor. 1.
2. Nemo potest rapere de manu Patris mei. Joan. 10.

minutieusement compté. Nul bon acte, si petit qu'il soit, nulle bonne intention, nul bon mouvement de mon cœur, nul bon désir même, qui soit oublié ou sans valeur à ses yeux.

Dieu, l'Être immuable, a contracté avec moi. Ah ! voilà aussi mon grand sujet de confiance ! Car je n'ai qu'à me tenir fermement attaché à lui, et je perds mon instabilité naturelle. C'est ce que sentait vivement l'Apôtre saint Paul : « Je suis certain, criait-il avec une merveilleuse assurance, que rien ne pourra me séparer de l'amour de mon Dieu [1]. » Et n'est-ce pas là pour moi aussi, tout misérable que je suis, une vérité d'expérience ? Cette cupidité, cette sensualité, cette idolâtrie de la volonté propre qui entraînent si facilement au désordre les pauvres âmes restées au milieu du siècle, qui jadis m'ont peut-être emporté moi-même bien loin ; que peuvent-elles maintenant sur mon cœur, depuis qu'il s'est attaché à Dieu et lié par la sainte promesse ? — Ce cœur sent qu'il est libre, il tient ferme malgré sa faiblesse native, il lutte avec facilité contre des penchants que d'autres croient indomptables ; il méprise sans peine et sans regret les biens, les honneurs et les félicités du monde ; enfin, il est tellement fixé dans le devoir, que souvent les années entières se passent, sans qu'il y ait une seule offense un peu grave à déplorer. Et d'où viennent ces prodiges ? Ah ! c'est que Dieu de sa main puissante sou-

1. Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei. Rom. 8.

tient sa frêle créature. « Il l'a promis, il l'a fait, dit le prophète [1]. » Voilà pourquoi j'ai si grandement raison de m'écrier sans cesse avec David : « Oui vraiment, il est bon pour moi de m'être attaché au Seigneur [2] ».

Enfin Dieu, le Maître infiniment riche et libéral, a contracté avec moi. Les hommes ont pu croire peut-être que par mon sacrifice je lui donnais beaucoup ; mais, quoi que j'eusse à lui offrir, qu'était-ce en vérité, pour un tel Seigneur et en comparaison de ce qu'il voulait me rendre ? Ah ! c'est bien ici qu'il faut, comme dit saint Paul, se souvenir des paroles du Seigneur Jésus, déclarant lui-même qu'il est plus heureux de donner que de recevoir [3]. Lorsqu'un grand roi accepte un présent, c'est qu'il veut donner lui-même : il donne premièrement l'honneur, par cela seul qu'il a daigné accepter, et il ajoute ensuite ces retours de munificence royale qu'il mesure à sa dignité. Lorsque c'est à Dieu que l'on donne, on reçoit aussitôt en échange son amour, selon ce qu'enseigne l'Apôtre : que « Dieu aime celui qui donne gaîment [4] » ; et l'amour de Dieu, outre son propre prix qui surpasse tout autre trésor, devient la source de tous les biens, puisque l'Être infiniment riche ne peut aimer quelqu'un sans vouloir l'enrichir. La libéralité de notre Dieu n'attend que la nôtre à son égard, pour satis-

1. Ego Dominus locutus sum, et feci. EZECH. 17.
2. Mihi autem adhærere Deo bonum est. Ps. 72.
3. Oportet meminisse verbi Domini Jesu, quoniam ipse dixit : Beatius est magis dare quam accipere. ACT. 20.
4. Hilarem datorem diligit Deus. II COR. 9.

faire le besoin immense qu'elle a de s'épancher sur nous. Si donc, dans la promesse que je lui ai faite, j'ai offert tout ce que j'avais et tout ce que j'étais, lui de son côté s'est engagé à me donner, avec le centuple en ce monde et l'abondance de ses grâces, ce trésor dans le ciel qui n'est autre que Lui-même, océan de toutes les joies et de toutes les félicités [1].

SECTION IV. — LE VŒU EST LA PROMESSE D'UN ACTE MEILLEUR.

Nous n'insistons pas sur ces derniers mots de la définition, parce qu'ils nous semblent avoir été suffisamment expliqués dans le catéchisme lui-même [2].

—

ARTICLE II.

LE VOEU EST UN ACTE DE LA VERTU DE RELIGION.

Le catéchisme ne fait qu'affirmer cette vérité : son développement va fournir des réflexions bien touchantes pour les personnes religieuses.

SECTION PREMIÈRE. — LE VŒU APPARTIENT AU SACRIFICE.

L'excellence du vœu paraît en ce qu'il est un acte du culte de latrie, qui ne se rend qu'à Dieu, pour

1. Ego ero... merces tua magna nimis. GEN. 15.
2. 1re Partie, C. 1.

reconnaître son domaine suprême et sa grandeur infinie.

On peut bien faire une promesse à la très-sainte Vierge ou à quelque saint ; mais cette promesse ne sera proprement un vœu, que si l'on s'engage pour l'honneur de Dieu même, c'est-à-dire en s'obligeant envers Lui sous peine de péché. Or c'est précisément par là que le vœu appartient au sacrifice : car alors il y a immolation faite à Dieu par le changement de l'objet offert, en ce qu'il devient obligatoirement la chose de Dieu.

Le vœu est une participation spéciale au sacrifice de Jésus-Christ ; en le prononçant et en l'exécutant, nous faisons ce que dit saint Paul : « Nous accomplissons ce qui manque à la Passion du Sauveur en notre chair [2] » : c'est-à-dire, que nous ajoutons la part qu'il nous réservait pour nous faire mériter l'application de son divin Sacrifice. C'est ainsi qu'à la Messe le sacrifice sanglant du Calvaire doit s'appliquer aux hommes par le sacrifice non sanglant de l'autel : parce que la Messe est à la fois l'oblation du corps naturel de Jésus-Christ et celle de son corps mystique qui sont les chrétiens : de sorte que l'immolation du chef profite surtout aux membres qui ont soin de se présenter avec lui. Or, cette immolation des membres n'éclate nulle part autant que dans le martyre et dans le sacrifice des vœux de religion. D'où l'on voit qu'il y a pour les religieux une manière qui leur est propre de célébrer ou d'entendre

1. Adimpleo quæ desunt passionum Christi in carne mea. Coloss. 1.

la sainte Messe, c'est de s'y offrir comme victimes avec Jésus-Christ, en renouvelant l'holocauste de leurs vœux.

SECTION II. — DE LA VERTU DE RELIGION.

La religion, comme les mots le disent déjà d'eux-mêmes, est la grande vertu du religieux ; au moment où il prononce ses vœux, elle devient la vertu propre de son état. De là l'importance qu'il y a pour lui de bien connaître et ce qu'elle est et tout ce qui la concerne. C'est dans le but de l'en instruire plus à fond, que nous allons exposer les beaux enseignements de saint Thomas sur cette vertu.[1]

§ I.

La religion, dit le saint docteur, est une vertu qui fait partie de la justice et en est même la principale partie ; et c'est celle par laquelle l'homme rend à Dieu le culte et l'hommage qu'il lui doit.

Insistons sur ces deux idées fondamentales, elles sont très-dignes de la considération du religieux.

I. La religion est une partie de la justice, car le propre de la justice est de rendre à chacun ce qui lui est dû ; et elle en est la partie principale, car la première de nos dettes, sans contredit et sans comparaison, est celle qui nous oblige envers notre Créateur et notre Dieu.

Représentons-nous donc cet Être et ce Seigneur

1. 2a 2æ q. 81. a. 1.

suprême abaissant ses regards du haut du ciel et les promenant sur toute la surface de la terre. Il y aperçoit trois classes d'hommes bien différentes.

La première se compose de tous ceux, hélas ! qui le méconnaissent, l'oublient et l'offensent : classe innombrable de créatures intelligentes qui, en refusant le culte et l'hommage dus à leur auteur, violent les plus essentiels devoirs de la justice.

La seconde classe renferme ceux qui le reconnaissent, il est vrai, pour leur Seigneur et ne nient pas le droit qu'il a sur eux. Mais chez ces hommes, tout à leurs intérêts terrestres, que le souvenir de Dieu est rare ! Que le soin de lui payer leur dette occupe peu de place dans leur vie ! Ce grand Dieu, qui devrait être tout pour eux, ne voit arriver à lui, de leur part, qu'un si petit nombre d'hommages ! Et autant les intervalles sont grands, autant les cœurs sont avares et froids ! Culte infime, qui n'est trop souvent qu'une formalité, et dans lequel ceux qui le rendent n'atteignent pas même l'indispensable ni la justice de stricte obligation !

La troisième classe présente aux regards divins les hommes vraiment religieux : ce sont ceux qui, pénétrés de la fin de leur création, et tirant les justes conséquences de cette fondamentale vérité, mettent en tête de leurs obligations celle qui regarde le Créateur. Au premier rang sans doute doivent se trouver ceux que l'on appelle *les religieux*, car *ils sont entrés en religion*, c'est-à-dire qu'ils se sont destinés par état à vérifier excellemment en eux la définition de la vertu de religion ; et quand ils sont tels en effet que l'indiquent leur nom et leur profession,

c'est assurément sur eux que le regard du Seigneur se repose avec plus de complaisance, selon ce qu'il dit lui-même du lieu saint où l'on vaque spécialement à la religion : « Mes yeux et mon cœur seront là tous les jours[1] ».

II. La vertu de religion rend à Dieu le culte et l'hommage qui lui sont dus. Mais en quoi consiste ce culte et cet hommage ? Le docteur angélique donne une double étymologie qui imprime dans l'esprit deux fécondes idées, et d'où il tire la notion substantielle de la religion. Le mot *religion*, dit-il, vient du verbe latin *religare, rattacher ;* ou encore du verbe *reeligere, réélire, choisir de nouveau.* Ainsi, la religion est ce qui nous relie à Dieu tout-puissant dont nous étions détachés. Elle est encore ce qui nous fait réélire Dieu que nous avions perdu par négligence, c'est-à-dire, selon la force du mot *negligere*, *nec eligere,* parce que notre cœur ne voulait plus de lui. En effet, Dieu est celui auquel l'homme doit se rattacher principalement comme à son suprême et inséparable principe; et il est de même celui vers lequel l'homme doit reporter son cœur égaré comme vers sa fin dernière ; de sorte que ce Dieu qu'il avait perdu par négligence, il le ressaisisse par la foi opérant les bonnes œuvres[2].

Telle est essentiellement la double idée du culte que nous devons à Dieu, et cette doctrine sur la religion s'adresse au genre humain tout entier. L'homme, na-

1. Erunt oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus. III Reg. 9.
2. Religio a religando, quia nos religat omnipotenti Deo. — Religio a reeligendo, quia Deum reeligimus quem amiseramus negligentes.

turellement lié à Dieu son Créateur par son origine, l'était encore surnaturellement par la grâce dont il avait été orné; mais le péché d'Adam l'en a malheureusement détaché, et il a fallu un Réparateur pour le rattacher à son principe. Par suite du même péché, la volonté humaine, ne se souciant plus de Dieu , a porté ailleurs ses choix coupables ; et un Sauveur a été nécessaire pour guérir cette volonté , et la rendre capable de réélire Celui qui est sa dernière fin. Détaché encore trop souvent par de nouveaux péchés qui lui font perdre Dieu, il lui faut, à l'aide de la grâce toujours miséricordieuse de Jésus-Christ, faire de nouveaux efforts pour se relier encore au principe, et pour ramener sa volonté vers la fin. Ce doit être là le travail continu , le soin quotidien de l'homme sur la terre , et il appartient à la religion d'opérer cet ouvrage. Avoir de la religion, pratiquer sa religion n'est pas autre chose.

Mais ce principe universel et commun à tous , il est pour le religieux d'une application toute spéciale; car c'est l'expression propre de tous ses devoirs , et il le presse de les remplir par ces deux suprêmes motifs : Dieu mon premier principe , Dieu ma dernière fin. Dieu mon principe auquel il faut que je me rattache toujours plus fortement et plus universellement ; Dieu ma fin, que mon cœur doit réélire sans cesse avec plus d'efficacité. Or pour cela , que d'efforts le religieux n'a-t-il point à faire ! Que de vides à combler ! Que de choses journellement à réparer ! Que d'inclinations contraires à combatre ! Aussi est-ce pour cela même que la profession religieuse multiplie ses moyens ; les vœux, les règles, les

exercices spirituels, la direction des supérieurs, tout est dans le but de l'aider à se relier toujours plus parfaitement à son principe, et à réélire toujours plus énergiquement sa fin.

III. Voyons maintenant avec plus de netteté de quoi se compose la dette que la religion doit payer au Seigneur.

Premièrement, ce que l'homme doit à Dieu, c'est le culte de latrie, qui n'est dû qu'à lui. Ensuite nous devons à Dieu l'obéissance dans tout ce qu'il exige par un précepte formel : ce qui exclut le péché, quel qu'il soit, grave ou léger. Mais en troisième lieu nous lui devons encore tout ce que nous sommes capables de faire pour son service et sa gloire, même sans qu'il commande sous peine de péché : car toutes nos œuvres lui sont dues à titre de Créateur et de Seigneur, de Principe et de Fin, et parce que nous sommes en toutes manières ses serviteurs. On appelle *surérogatoires*, il est vrai, ces œuvres qu'il ne commande pas rigoureusement ; mais au fond, relativement à l'exigence de sa grandeur, il ne peut y avoir de notre part aucun acte qui soit de pure libéralité ; loin de là, quoi que nous fassions pour lui, nous n'aurons jamais payé notre dette entière ; et toujours il nous faudra dire en présence de ce Maître suprême : « Nous sommes des serviteurs inutiles ; nous n'avons fait que ce qui était de notre devoir [1] ». De là ce nom de *justes* que l'on donne à tous ses serviteurs ; en pratiquant même des œuvres

1. Dicite : servi inutiles sumus : quod debuimus facere, fecimus. Luc. 17.

héroïques pour son honneur, ils ne font que remplir une justice.

Or, devons-nous dire maintenant au religieux, est-il personne sur la terre qui soit obligé envers Dieu plus justement et plus universellement que lui? Mais il faut ajouter encore : Est-il personne qui soit dans une position aussi favorable, pour pouvoir facilement lui payer toutes les parties de sa dette?

§ II.

Un autre enseignement de saint Thomas sur la vertu de religion renfermera la manière pratique de s'acquitter de cette dette, et nous allons y voir trois choses : 1° la vie religieuse dans tous ses détails; 2° l'essence de l'esprit religieux ; 3° le véritable exercice de la religion[1].

I. La vertu de religion, dit le saint docteur, a deux espèces d'actes : les siens propres qu'elle produit formellement elle-même, et ceux qu'elle commande aux autres vertus, pour se les approprier en les rapportant à sa fin et leur donner ainsi plus de valeur.

Parmi les actes propres de la religion, les uns sont intérieurs, les autres extérieurs.

Ces actes intérieurs renferment le culte principal que nous devons à Dieu. Le premier de ces actes et celui qui doit donner le branle à tous les autres, est *la dévotion ;* car la dévotion n'est rien autre chose qu'une certaine promptitude de la volonté pour

1. 2a 2æ q. 81. a. 2.

se mettre à tout ce qui est de l'honneur et du service de Dieu. Et le second de ces actes est la *prière*, par laquelle l'homme honore Dieu et se soumet à lui, en ce qu'il professe, quand il prie, qu'il a besoin de Dieu comme de l'auteur de tous ses biens.

Les actes extérieurs de la religion sont l'adoration, le sacrifice, les offrandes, la louange, etc. Une exposition de ces matières serait utile sans doute ; mais elle surchargerait la question présente et nous mènerait trop loin : seulement nous reviendrons plus bas sur la dévotion, à raison de son importance[1].

Les actes que la vertu de religion peut commander aux autres vertus sont sans nombre : car tout entre dans son domaine, et tout acquiert son propre mérite par cela même qu'elle le rapporte au culte et à l'honneur de Dieu. Telles sont les œuvres de miséricorde, de tempérance et de mortification, selon ce que dit saint Jacques : « La religion pure et sans tache aux yeux de notre Dieu et Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves, et se garder des souillures de ce siècle[2] ».

Il en est même ainsi des actes qui procèdent de quelque affection légitime inspirée par la nature, comme l'amour des parents et des amis, l'étude de la science, le goût de telle ou telle occupation honnête, etc. La religion ne supprime pas ces affections ; elle les épure, les dégage de l'amour pro-

1. Section IIIe.
2. Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est ; visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo. JAC. 1

pre et mondain, les consolide et les perfectionne en les rapportant à Dieu ; et alors elle en fait de saintes affections dont Dieu même est le principe et la fin.

Il n'est pas jusqu'aux actions les plus indifférentes et les plus communes, dont la religion ne puisse faire sa propriété, comme nous l'enseigne et nous le recommande l'Apôtre : « soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu [1] ».

Nous avons donc là tous les détails de la vie religieuse. Nous voyons qu'un religieux, non-seulement peut, comme les autres chrétiens, transformer tout ce qu'il fait en actes de religion par l'intention qui l'anime ; mais de plus que ses vœux, surtout celui d'obéissance, sont là pour conférer à ses œuvres un mérite de religion beaucoup plus spécial encore, et pour tout rapporter excellemment au culte du divin Maître.

II. Voici maintenant l'essence même de l'esprit religieux qui doit pénétrer tous nos actes. L'homme par la vertu de religion, dit toujours saint Thomas, révère et honore Dieu comme premier principe, tant pour la création que pour le gouvernement de toutes choses et spécialement de l'homme lui-même. C'est pourquoi le Seigneur nous dit par son prophète : « Si je suis votre Père, où est l'honneur que vous me rendez [2] » ? Car le propre du père est de communiquer l'être à ses enfants et de les gouverner [3].

1. Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. I Cor. 10.
2. Si ergo Pater ego sum, ubi est honor meus? Malach. 1.
3. 2a 2æ. quæst. 81. art. 3.

Saisissons bien la portée de cette doctrine. L'esprit religieux consiste essentiellement à voir toujours en Dieu le premier Principe pour l'honorer toujours fidèlement en cette qualité. Mais où Dieu se manifeste-t-il comme premier Principe ? Dans la création et le gouvernement du monde et de toutes choses. Prrtout donc l'esprit religieux rend l'homme attentif à reconnaître cette action divine, et diligent à lui rendre hommage. Toutefois il est un endroit spécial où son attention et sa diligence doivent être plus grandes encore et plus continuelles : c'est sa propre personne ; et c'est en lui-même surtout qu'il aime à considérer Dieu comme premier Principe, pour honorer Celui qui, dans l'ordre naturel et surnaturel, produit, conserve et gouverne sa créature raisonnable avec l'autorité et la bonté d'un Père.

Tel fut sans doute l'esprit religieux dès l'origine du monde ; et même parmi ce peuple où la loi de crainte dominait à cause de la dureté des cœurs, les hommes vraiment religieux surent reconnaître cette qualité de père dans le Dieu de majesté. Mais Jésus-Christ vint bien plus hautement marquer la religion de ce caractère, lorsqu'associant à sa propre filiation ceux qui croient en lui, « il leur donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu [1] ».

Or, ce culte filial dans lequel « le Saint-Esprit lui-même nous fait crier : Père, Père [2] », quand nous traitons avec le Créateur, en qui devra-t-il régner

1. Dedit eis potestatem filios Dei fieri. JOAN. 1.
2. Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater. ROM. 8.

plus que dans l'esprit et le cœur du religieux vis-à-vis du Père céleste ? Quand on lit la Vie des Saints, par exemple celle d'une sainte Thérèse, on est frappé de la manière dont ils savaient allier envers Dieu le respect le plus profond avec l'amour le plus tendre. Ah ! c'est seulement dans les relations des hommes entre eux que la familiarité engendre le mépris, ou que le respect gêne l'effusion de l'amour. Mais avec Dieu il en est tout autrement, parce que le Saint-Esprit est là pour produire à la fois le sentiment profond de la majesté et de la bonté.

III. Enfin voici, selon saint Thomas, le véritable exercice de la religion tel qu'il le faut sans doute à tout chrétien, mais tel que le religieux principalement doit l'avoir dans tout l'ensemble de sa vie. La vertu de religion, dit-il, honore et sert Dieu par les mêmes actes : car le culte regarde l'excellence divine à qui la révérence est due, et le service regarde la dépendance de l'homme qui par sa condition naturelle est obligé de rendre à Dieu son hommage. Or, ces deux choses, le culte et le service, se trouvent nécessairement dans tous les actes qui appartiennent à la religion, parce que tous doivent être des témoignages par lesquels l'homme déclare à la fois l'excellence divine et sa propre dépendance, soit qu'il offre à Dieu quelque chose, comme l'adoration, la louange, le sacrifice, etc., soit qu'à son tour il demande ou reçoive quelque bien de la divine bonté [1].

Qui ne voit combien ceci est fondamental dans la vie chrétienne et religieuse ? Pour une pratique

1. 2a 2æ. quæst. 81. art. 3.

solide et vraie de la vertu de religion , nous ne devons jamais séparer ces deux choses, honorer et servir Dieu : car s'il demande et s'il accueille les protestations que nous faisons de son excellence, il n'exige pas moins la soumission de notre volonté et le service de nos œuvres.

§ III.

La vertu de religion n'est point une vertu théologale, parce que Dieu n'est pas son objet immédiat comme il l'est de la foi, de l'espérance et de la charité. L'objet de la religion est, non la fin dernière elle-même, mais tous les actes qui nous servent de moyens pour l'atteindre.

Elle n'est donc qu'une vertu morale ; mais elle est la première de toutes en dignité, par la raison qu'elle approche de Dieu de plus près et qu'elle est plus voisine de la fin, opérant les œuvres qui vont directement à la gloire divine.

Cependant saint Augustin nous enseigne que l'homme honore Dieu par la foi , l'espérance et la charité [1] : parce que ces vertus, en commandant elles-mêmes à la religion d'agir, font que ces actes deviennent aussi leurs actes. Voilà un principe qu'il faut recueillir encore soigneusement ; car il est très-fécond en conséquences pratiques. On y voit que plus la foi, l'espérance et la charité sont vivantes dans une âme, plus elles y excitent la religion à produire les œuvres du culte et du service de Dieu. Au con-

1. Fide, spe et charitate colitur Deus.

traire, à mesure qu'elles s'affaiblissent, la vertu de religion devient plus inactive, jusqu'à tomber enfin dans une oisiveté complète.

§ IV.

Tout ce qui vient d'être exposé sur la vertu de religion fait vivement ressortir l'excellence de l'état religieux. Aussi saint Thomas, expliquant aux religieux le sens du nom qu'ils portent, trouve ici la raison pour laquelle cette appellation leur est si spécialement attribuée.

On donne, par antonomase, dit-il, le nom de religieux à ceux qui se sont totalement dévoués au service de Dieu, parce qu'ils sont des hommes qui, parmi les autres hommes, offrent ce sacrifice parfait de l'holocauste dans lequel on ne se réserve rien de la victime[1]. Par état, les religieux sont donc, ils doivent être comme la vertu de religion personnifiée, la vertu de religion toujours en exercice. C'est leur obligation essentielle, mais c'est aussi leur mérite propre et la belle part que Dieu leur a faite : de sorte que chacun d'eux doit s'appliquer sans cesse les paroles que saint Léon adresse au chrétien : « Connais, ô religieux, ta dignité, et après que le divin Maître t'a placé si haut à son service, ne va point dégénérer par tes œuvres, ni revenir à la bassesse et à la futilité misérable d'une vie mondaine[2] ». Le nom de reli-

1. Antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. 2a 2æ. q. 186. a. 1.

2. Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire.

gieux, chaque fois qu'on le prononce, est pour celui qui le porte un appel à la ferveur, appel tout semblable à celui que saint Bernard se taisait à lui-même : « Bernard, dans quel but es-tu venu ici ? » Ce nom est comme un miroir spirituel que le religieux retrouve perpétuellement devant ses yeux : qu'il l'interroge et le consulte, et il lui verra répéter à tout instant la grande leçon que l'Enfant-Dieu donnait aux hommes dans son premier acte public de religion : « Il faut que je sois tout aux choses qui sont du service de mon Père[1] ».

SECTION III. — DE LA DÉVOTION.

La dévotion est, comme nous l'avons dit, le premier et le principal acte de la vertu de religion : car c'est par lui que la volonté se porte à tous les autres, soit à ceux que cette vertu produit elle-même, tant au dedans qu'au dehors, soit à ceux qu'elle fait produire aux autres dans le but d'honorer Dieu.

Il faut distinguer deux sortes de dévotion : la substantielle et l'accidentelle.

§ I. — *De la dévotion substantielle*[2].

I. *La dévotion*, à la considérer en sa substance, n'est rien autre chose qu'une certaine promptitude de la volonté se livrant à tout ce qui est du service de Dieu[3].

1. In his quæ Patris mei sunt, oportet me esse. Luc. 2.
2. 2a 2æ. q. 82. a. 1. 2.
3. Devotio nihil aliud est quam voluntas quædam prompte se tradendi ad ea quæ sunt Dei famulatus.

Le mot dévotion vient du mot latin *devovere*, et les Romains appelaient *devoti* ceux qui se dévouainet à leurs dieux et à la mort pour la patrie : comme firent les deux Décius, au rapport de Tite-Live. Être *dévot* , c'est donc livrer par une volonté prompte sa vie avec ses actes au culte et au service de Dieu ; et la dévotion n'est pas, ainsi que plusieurs se l'imaginent, une affaire de sensibilité, mais de *dévouement.* Elle ne consiste pas précisément dans des pratiques pieuses , mais dans l'empressement d'une volonté qui se met aux choses que Dieu lui demande.

Saint François de Sales a parlé de la dévotion comme le Docteur angélique. « Elle n'est pas autre chose , dit-il, qu'une agilité et vivacité spirituelle qui nous fait opérer pour Dieu soigneusement , fréquemment , promptement. »

II. *L'ennemie* propre et directe *de la dévotion* est la *paresse spirituelle* ou la *tiédeur* [1].

En général, le vice de la paresse est une tristesse qui pèse sur l'âme en présence d'un bien qu'il faut opérer , et qui abat tellement le courage de l'homme, qu'il n'a plus de volonté à rien faire. La paresse est vicieuse par deux endroits : d' abord , elle l'est en elle-même , puisqu'elle traite comme un mal ce qui est bien : car la tristesse est ce sentiment de l'âme qui fait effort contre le mal pour le repousser. En second lieu, la paresse est mauvaise dans ses effets, en ce qu'elle empêche d'opérer le bien. De plus , comme personne ne peut rester sous le poids de la

1. 2a 2æ. q 35. a. 1. Acedia est quædam tristitia aggravans, quæ scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil agere libeat.

tristesse, ni vivre sans quelque contentement, la paresse fait que l'âme se met à la recherche des satisfactions sensuelles. Enfin, après avoir fui le bien qui l'attriste, la volonté se pervertit même jusqu'à le combattre, soit dans les choses par une aversion de malice, soit dans les personnes par la haine contre ceux dont les avis ou les exemples la rappellent au devoir.

Appliquez tout ceci à la paresse spirituelle qui est le dégoût *volontaire* de l'âme pour les œuvres du service de Dieu, et vous aurez bien caractérisé le terrible mal de la tiédeur avec ses effets. Mais remarquez aussi qu'il ne s'agit pas ici des dégoûts involontaires, lorsque malgré eux la volonté reste fidèle à la pratique de ses devoirs.

III. *Les causes de la dévotion* montrent comment elle peut s'allumer dans un cœur. Sa *cause prochaine* est *la charité*, et sa *cause éloignée*, *la contemplation*[1].

La charité est la cause prochaine de la dévotion, parce qu'il appartient à l'amour de rendre un ami prompt à servir son ami. Or, c'est Dieu qui met et augmente en nous la charité : c'est donc à lui qu'il faut demander la cause, si l'on veut posséder l'effet.

D'autre part néanmoins, la charité se nourrit elle-même par la dévotion, comme toute amitié se conserve et s'accroît par l'exercice des œuvres qu'elle produit. Et voilà la part que nous devons mettre pour alimenter en nous le saint amour. Ecoutons aussi saint François de Sales : « Par le moyen de

1. 2a 2æ. q. 82. a. 3, 4. 6.

cette agilité et vivacité spirituelle de notre volonté, la charité fait les actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnément. La charité est un feu spirituel, et la dévotion y ajoute la flamme qui rend la charité prompte, active et diligente. »

La cause éloignée de la dévotion est la contemplation, c'est-à-dire, en particulier, la méditation et les lectures spirituelles, parce que c'est ainsi qu'une âme conçoit la volonté de se livrer avec promptitude aux œuvres du service de Dieu. En effet tout acte de notre volonté procède toujours de quelque considération de notre entendement; et la dévotion naît en nous d'une double considération : l'une où nous contemplons la divine Bonté, l'autre qui nous fait voir notre propre misère. La considération de la bonté divine excite en nous son amour, lequel est, comme nous l'avons dit, la cause prochaine de la dévotion, selon cette parole du Psalmiste : « Pour moi c'est une bonne chose de m'attacher à Dieu, et de placer en lui mon espérance [1] ». Considérer en eux-mêmes les divins attributs, c'est ce qui *de soi* est plus propre à exciter la dévotion. Mais *de notre côté* et à raison de la faiblesse humaine, une considération plus efficace que tout autre à cet effet, est celle de Jésus-Christ Notre-Seigneur, Dieu fait homme comme nous et pour nous, de Jésus-Christ qui nous est apparu comme étant la grâce, la bénignité et l'humanité de notre Dieu Sauveur [2]. Voilà

1. Mihi autem adhærere Deo bonum est, ponere in Domino spem meam. Ps. 72.

2. Apparuit Dei gratia Salvatoris nostri. TIT. 2. Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei, TIT. 3.

le livre écrit au dedans et au dehors[1] qu'il nous faut principalement lire et méditer, à l'exemple de saint Paul qui, même après avoir été ravi au troisième ciel, professait ne savoir que Jésus, et Jésus crucifié[2].

L'autre source de la dévotion est la considération de notre misère. Car plus nous nous en pénétrerons, plus elle nous fera sentir le besoin de nous appuyer sur Dieu, et par conséquent plus nous tâcherons de mériter son secours par la fidélité de nos services, selon ces paroles de David : « J'ai levé mes yeux vers les saintes montagnes, d'où me viendra le secours, le secours de Celui qui a fait le ciel et la terre[3] ». De plus, cette vue de notre misère exclura la présomption, qui empêche l'homme de se soumetre à Dieu parce qu'il compte sur sa propre vertu.

Tout ce qu'on vient de dire montre combien la méditation est nécessaire, et pourquoi elle est appelée un *exercice de dévotion.* Faite avec diligence, elle sert à l'enflammer ; mais il faut ajouter que, faite pour la forme et sans soin, elle la laisse misérablement s'éteindre.

IV. *Les effets de la dévotion.* Principalement et directement elle produit la joie ; mais indirectement elle produit aussi une certaine tristesse selon Dieu.

1. Vidi in dextera sedentis supra thronum librum scriptum intus et foris. APOC. 5.
2 Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum. I, COR. 2.
3. Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi : auxilium meum a Domino qui fecit cœlum et terram. PS. 120.

En effet, la considération de la divine bonté qui, comme on vient de le voir, est la cause de la dévotion, produit par elle-même l'allégresse de l'âme : « Je me suis souvenu de Dieu, dit le saint roi David, et j'en ai été réjoui[1] ». — Les mondains se figurent que la dévotion est triste et sombre. Ah ! c'est qu'ils ignorent combien le contentement d'un cœur qui est tout à Dieu surpasse les joies et les délectations terrestres. Ou bien ils ne regardent que ceux qui se traînent péniblement dans le service de Dieu, au lieu d'y mettre cette promptitude d'une volonté qui sait donner gaîment au Seigneur. Mais qu'ils jettent les yeux sur ceux qui ont une dévotion véritable, et toujours ils trouveront des cœurs contents de Dieu, parce que ces cœurs s'appliquent en toutes choses à le contenter lui-même. C'est l'exemple qu'ont offert tous les saints : un saint Romuald, qui servit le divin Maître avec tant de ferveur pendant plus de cent ans, avait toujours le visage si joyeux, qu'il communiquait sa joie à ceux qui le regardaient[2] ; et telle était l'amabilité d'un saint François Xavier, qu'un roi païen du Japon en conçut le désir d'aller au ciel pour être en sa compagnie[3]. Comme les saints, tout vrai serviteur de Dieu peut et doit donner au monde cette édification.

Toutefois cette même considération de la divine bonté fait naître indirectement dans l'âme dévote une certaine tristesse, la tristesse de l'exilé qui

1. Memor fui Dei, et delectatus sum. Ps. 76.
2. Vultu adeo læto semper erat, ut intuentes exhilararet. (Lit.)
3. Histoire de sa vie.

répète avec le Psalmiste : « Mon âme a soif du Dieu vivant ; quand viendra le jour de la claire vue et de la pleine jouissance? C'est pourquoi le jour et la nuit je me nourris de mes larmes[1] ». Mais cette tristesse même est une des béatitudes d'ici-bas : « Bienheureux sont ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés[2] ».

Quant à la considération de sa propre misère, l'âme dévote en tire un sujet de tristesse sans doute, mais aussi un sujet de joie en pensant que la misère que nous sentons et dont nous faisons l'humble aveu attire infailliblement la miséricorde. Et cet élément de la joie est nécessaire à la béatitude de ceux qui pleurent, parce que, sans lui, la vue de notre misère ne produirait que l'abattement, avec une tristesse qui ne serait plus selon Dieu. De là vient que les anxiétés volontaires au service de Dieu ne sont pas de bons indices de la dévotion réelle, puisqu'on ne joint pas au sentiment de ses maux la confiance d'être secouru.

V. La dévotion substantielle, lorsqu'elle est en habitude dans une âme, est ce qu'il faut appeler proprement *la ferveur de l'esprit ;* elle procede de la charité et à son tour elle sert à l'alimenter, comme nous l'avons dit ; mais cette vraie ferveur est essentiellement, ainsi que la charité même, dans la volonté, et non dans les impressions sensibles.

1. Sitivit anima mea ad Deum fortem vivum. Quando veniam et apparebo ante faciem Dei? Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte.... Ps. 41.
2. Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur. MATTH. 5.

§ 2. — *De la dévotion accidentelle.*

I. La dévotion qu'on nomme *accidentelle* est celle où l'âme éprouve une certaine douceur qui soutient la promptitude de sa volonté dans ce qu'elle fait pour Dieu. Ce n'est qu'un *accident* surajouté à la dévotion, et non sa substance même : tellement que la dévotion peut très-bien exister sans elle.

II. Cette suavité qu'on ressent dans la dévotion peut être de deux sortes : ou bien elle charme seulement la volonté, ou bien c'est une douceur qui affecte la sensibilité de l'âme et, comme l'on dit, l'appétit inférieur.

La première espèce de suavité est une joie purement spirituelle. En général, il y a toujours pour l'homme, même dans la peine du sacrifice, un contentement de l'esprit qui est comme une récompense naturelle de la volonté, quand elle est prompte dans son acte vertueux. Mais souvent il arrive que ce contentement reste pour ainsi dire latent au fond de l'âme, comme, par exemple, quand la volonté doit faire un effort contre la peine sensible ou contre la difficulté de l'œuvre. Pour que la suavité devienne intense et perceptible, il faut que Dieu ajoute l'onction de sa grâce ; et telle est la première sorte de dévotion accidentelle, celle qui fait éprouver un joie intime à la volonté sans que la sensibilité inférieure y prenne part ; elle ressemble aux délectations qu'éprouvent les esprits angéliques.

C'est cette suavité toute spirituelle que saint François de Sales semble avoir voulu décrire dans

ce gracieux passage : « La dévotion est la douceur des douceurs et la reine des vertus : car c'est la perfection de la charité. Si la charité est un lait, la dévotion en est la crême ; si elle est une plante, la dévotion en est le fruit ; si elle est une pierre précieuse, la dévotion en est l'éclat ; si elle est un baume, la dévotion en est l'odeur, l'odeur de suavité qui conforte les hommes et réjouit les anges. » Saint Bernard avait dit aussi, en moins de paroles, mais avec non moins de grâce, que la dévotion est une fleur du siècle futur : *ævi futuri flos est devotio.*

Mais la suavité de la dévotion accidentelle peut aussi présenter un autre caractère : à savoir, lorsque certaines émotions douces se produisent dans la sensibilité, ou partie inférieure de l'âme ; et c'est alors qu'il faut l'appeler proprement *la dévotion sensible.*

Si ces douces émotions du sentiment sont unies au dévouement réel de la volonté, la dévotion est véritable ; mais s'il n'y a que l'impression sensible sans le dévouement des œuvres, la dévotion n'est qu'apparente et illusoire. C'est donc par ses fruits et non par le sentiment qu'il faut juger de la dévotion sensible.

Elle peut être non-seulement une apparence vaine, mais encore une duperie de l'esprit mauvais ou de l'amour-propre, et par conséquent une ennemie de la vraie dévotion ; d'où l'on voit combien il importe d'en examiner l'origine.

La douceur sensible de la dévotion peut avoir les quatre causes suivantes :

1º L'intensité de l'acte de charité : car, dit saint Thomas [1], lorsqu'un acte de la volonté est intense, il peut lui causer un tel contentement, que sa surabondance fasse déborder comme un excédant qui rejaillit sur la partie inférieure de l'âme. C'est surtout ce qui peut avoir lieu dans l'acte intense de la charité, quand Dieu y ajoute l'onction d'une grâce spéciale : alors il se produit des émotions sensibles, des larmes et autres effets plus ou moins véhéments, comme nous le lisons dans les Vies des saints ; de sorte qu'on s'écrie avec le Psalmiste : « Mon cœur et ma chair ont tressailli de joie, lorsque je me portais vers le Dieu vivant [2] ».

2º L'action du bon ange. En effet, lorsque l'âme fait ou veut faire quelque chose pour le service du Seigneur, il arrive souvent que le bon esprit s'approche pour lui prêter son aide, et que, par une action qui est au pouvoir naturel de l'ange [3], il excite dans la partie inférieure des émotions d'où naissent les douceurs sensibles de la dévotion. Son but est de seconder la volonté dans le bien, en lui fournissant ce secours agréable et ce rempart contre les répugnances de la chair.

3º Mais, de son côté, le mauvais ange possède aussi naturellement le pouvoir d'exciter en nous des émotions et des douceurs sensibles, que l'on peut prendre pour la dévotion, et il les excite, sans que nous opérions le bien, ou sans que nous

1. Propter intensionem appetitus superioris, ex quo fit redundantia in inferiorem partem. 1a 2æ q. 30, art. 5.
2. Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Ps. 83.
3. Voir S. Thomas, 1re partie, quest. III.

l'opérions pour plaire à Dieu. Son but, à lui, est toujours de nous causer du dommage par cet appât trompeur, et de préparer artificieusement notre ruine.

4° Enfin, dans certaines natures impressionnables, le seul amour-propre peut réussir à produire de même un semblant de dévotion avec ses goûts sensibles; et ce fruit de l'amour-propre ne saurait être bon, lors même qu'il fait faire de bonnes actions, puisque l'intention les gâte, et que ces douceurs mensongères ne servent qu'à égarer l'âme de plus en plus hors de la voie du vrai service de Dieu.

Donc, pour résumer, il y a une suavité purement spirituelle, qui, comme le dit saint Paul, est toute au-dessus des sens; goûtée plus rarement par les âmes d'une dévotion commune, elle est fréquente dans les saints, qui, selon saint Denis[1], partagent ainsi dès ici-bas les délectations des anges, à cause de la surabondance de leur charité. Quant aux douceurs de la dévotion sensible, elles peuvent être encore les indices d'une charité ardente; mais il s'en faut bien que ces indices soient infaillibles: car, d'un côté, un tempérament plus viril pourra être naturellement moins capable d'impressions sensibles, même dans des actes plus intenses de la volonté, quoiqu'il faille dire cependant que Dieu a donné souvent aux grandes âmes des cœurs pleins de tendresse. D'un autre côté, les consolations sen-

1. Sancti homines multoties fiunt in communicatione delectationum angelicarum.

sibles pourront être aussi les indices d'une moindre charité, parce que ce sont les volontés faibles ou encore mal affermies que le bon esprit a coutume de soutenir de la sorte, et qu'il les donne même à des âmes qui n'ont pas encore la charité, pour les attirer à Dieu. Enfin, elles peuvent être des indices trompeurs de la charité, comme lorsqu'elles sont l'œuvre du démon ou de l'amour-propre.

La conséquence de tout ceci est que l'on doit, avant tout, s'attacher à la dévotion substantielle.

Cependant ne peut-on pas aussi désirer et rechercher la dévotion sensible ?

Je réponds, en premier lieu, par la citation d'une proposition que l'Eglise a condamnée dans Molinos, faux mystique du XVIIe siècle : « Celui qui désire et embrasse la dévotion sensible, fait mal en la désirant et en s'efforçant de l'avoir [1] ». La vérité est donc dans la proposition contradictoire : *Il ne fait point mal.* Et, en effet, la dévotion sensible est un don de Dieu ; il faut donc l'estimer, et, s'il daigne l'accorder, il faut la recevoir avec reconnaissance. Elle peut être un secours nécessaire à notre faiblesse, pour nous soutenir dans le bien ; il faut donc la demander avec un humble sentiment du besoin que nous pouvons en avoir. Elle est très-propre à nous faire avancer dans toutes les vertus ; il faut donc la désirer, s'efforcer de la mériter par la mortification et la pureté de vie, et, quand Dieu nous la donne, en

1. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, male facit eam desiderando et ad eam conando. Proposition condamnée.

user fidèlement, comme d'un instrument de progrès spirituel.

Je réponds, en second lieu, que la dévotion sensible pouvant être fausse, il faut bien prendre garde d'où elle procède, comme il a été dit. De plus, même quand le bon esprit en est l'auteur, elle est une de ces faveurs dont on peut user bien ou mal. Or, celui-là en abuse, qui, au lieu de s'en servir pour y prendre des forces et s'y préparer au temps de l'épreuve, ne pense qu'à en jouir pour elle-même : car c'est alors ce que saint Jean de la Croix appelle *la sensualité spirituelle,* par laquelle on s'attache avec déréglement au don plutôt qu'au donateur. Aussi Dieu fait une grâce à ces âmes sensuelles lorsqu'il leur retire la consolation, comme le médecin du corps impose la diète pour guérir le mal causé par la gourmandise. Enfin, sachons bien que ce ne sont point les goûts sensibles qui nous rendent agréables à Dieu. Loin de là, souvent nous lui plaisons d'autant moins alors que nous nous plaisons davantage à nous-mêmes, et que nous nous applaudissons de voir, selon nous, les choses marcher si bien. Mais ne nous y trompons pas, ce qui plaît au divin Maître, c'est l'humilité et la conviction de notre misère, c'est la promptitude de notre volonté à faire la sienne en toutes choses, c'est le soin d'exercer les vertus solides, soit qu'il nous donne beaucoup de consolations spirituelles, soit qu'il nous en donne peu.

SECTION IV. — DE LA RELIGION COMPARÉE A LA SAINTETÉ [1].

Nous ajoutons ici volontiers cette considération, qui est d'un si haut intérêt pour tout vrai chrétien, et particulièrement pour les personnes qui sont en religion.

I. Qu'est-ce que la sainteté ?

Un cœur ardent et généreux fait dire facilement à celui qui embrasse l'état religieux : Moi, j'y veux devenir un saint. Au contraire, il peut arriver qu'on entende un religieux pusillanime se dire à lui-même, et répéter aux autres : Quant à moi, je n'ai pas la prétention de faire un saint ; ce serait viser trop haut pour ma faiblesse. Eh bien ! le Docteur angélique va répondre au premier que, pour être un saint, il n'a qu'à être un vrai religieux ; mais le second saura également de lui que ne vouloir pas devenir un saint, c'est renoncer à faire un vrai religieux, c'est-à-dire ne vouloir pas être ce qu'exprime son nom propre, et qu'en ce cas, il ne lui restera en partage que l'apparence, l'écorce, le masque de la religion.

En effet, dit saint Thomas, la différence qui se trouve entre la religion et la sainteté n'est qu'une *différence de raison,* c'est-à-dire une différence de rapports sous lesquels notre esprit les envisage ; mais, pour le fond, leur essence est la même : car le propre de la religion est de rendre à Dieu le culte qui

1. 2a 2æ. q. 81. a. 3.

lui est dû, en rapportant à l'honneur divin ses propres actes et ceux qu'elle fait produire aux autres vertus; et *la sainteté consiste proprement en ce que l'âme s'applique elle-même à Dieu avec tous ses actes* [1]. D'où l'on voit manifestement que toutes deux, en définitive, font une œuvre identique: la religion, pour payer la dette qui nous oblige envers la Majesté suprême; la sainteté, pour faire atteindre à notre âme sa perfection, en l'appliquant à l'Etre infiniment parfait. Et c'est encore l'œuvre qu'opère la charité, sous cet autre rapport qu'elle nous unit à Dieu par le cœur, et marque du sceau de l'amour divin les actes de toutes nos autres vertus.

Du reste, il est nécessaire de remarquer que, comme il y a, dans la pratique de la religion et de la charité, deux degrés divers, l'un indispensable au salut, et l'autre qui s'élève plus haut, ainsi l'on doit distinguer deux sortes de sainteté: l'une sans laquelle il n'y a point de ciel à espérer, l'autre qui ne s'arrête pas à cette mesure inférieure. Déjà, sans doute, on doit dire aux chrétiens ordinaires eux-mêmes que vouloir, par un sentiment de lâcheté et comme par calcul, se contenter de viser au degré inférieur seulement, c'est se mettre dans un grand péril pour le salut, parce que, si on le manque, il n'y en a point d'autre au-dessous, et qu'il n'est que trop facile à notre faiblesse de le manquer en effet, dès lors qu'elle ne vise pas du moins un peu plus haut. Mais, quoi qu'il en puisse être des chrétiens du siècle,

1. Sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo.

nous verrons bientôt, en parlant de l'obligation où est le religieux de tendre à la perfection, qu'il ne lui est pas permis de se contenter ni d'une charité ni d'une sainteté vulgaires, comme son nom l'avertit qu'une religion vulgaire ne saurait lui suffire.

II. Maintenant, saint Thomas nous exposera les deux éléments de la sainteté, avec leurs notions extrêmement nettes et précises. Le nom de sainteté, dit-il, renferme deux choses : la première est l'exemption de souillure, qui permet à l'âme de s'appliquer à Dieu ; la seconde est une certaine fermeté dans le lien qui l'attache à Dieu [1].

1° Pour que l'âme soit en état de s'appliquer elle-même à Dieu avec ses actes, il est d'abord nécessaire qu'elle soit pure, selon ces paroles de l'Apôtre : « Quelle société pourrait s'établir entre la lumière et les ténèbres [2] ? » Or, la souillure de l'âme lui vient de ce qu'elle s'applique à des objets qui sont au-dessous d'elle ; car toute substance se corrompt par son mélange avec une substance inférieure : par exemple, l'or cesse d'être pur quand on le mêle au plomb. Il faut donc que l'âme se dégage des choses basses qui la souillent, afin de pouvoir s'appliquer à la chose suprême qui est Dieu.

C'est la langue grecque qui a donné le mot par lequel on exprime ce premier élément de la sainteté : *Agios, sine terra, qui n'est point souillé par le contact de la terre*. Ainsi une eau pure semble être

1. Nomen sanctitatis videtur duo importare : munditiam et firmitatem.
2. Quæ societas luci ad tenebras? II. Cor. 6.

un beau cristal ; une goutte d'eau pénétrée par la lumière, c'est comme un diamant ; mêlée à la terre, ce n'est plus que de la boue.

Cette partie de la sainteté, comme on le voit, embrasse tout ce qui tient au détachement et à l'abnégation, et nous n'entrerons point ici dans les détails. Disons seulement en deux mots que, pour s'exciter à cette pureté de l'âme, rien n'est plus utile que de la considérer fréquemment dans les saints. Quelle n'a pas été l'attention à éviter tout contact avec les choses terrestres dans un saint Jean-Baptiste, dans un saint Louis de Gonzague et dans ces milliers de vierges si pures ? Or, la prière et la bonne volonté peuvent nous rapprocher des saints par l'imitation ; et les âmes qui se livrent franchement à l'esprit de grâce sentiront bien que les siècles passés n'ont pas tari la source de la sainteté, ni que le bras de Dieu n'est point raccourci.

2° La langue latine a fourni le mot qui exprime le second élément de la sainteté : *Sanctus*, c'est-à-dire *sancitus* ou *firmatus*, *affermi*, *rendu inviolable* ; et l'on appelle saint ce qui est si fortement appliqué à Dieu, à son culte, à son service, qu'il n'est plus possible de l'en séparer, ni permis de l'appliquer à un autre usage.

Un saint est donc celui dont l'âme, avec tous ses actes, est tellement appliquée à Dieu, qu'il n'y a plus de séparation possible, parce qu'un lien solide, celui de la loi de charité, est là pour retenir cette âme.

La fermeté est nécessaire encore à la sainteté, par cette raison que l'âme s'applique à Dieu comme au premier principe et à la dernière fin ; or, une telle ap-

plication ne permet plus la mutabilité, ainsi que le dit saint Paul : « Qui nous séparera de la charité de Jésus-Christ ? sera-ce la tribulation, l'angoisse, la faim, la nudité, le péril, la persécution, le glaive ?..... Je suis assuré que ce ne sera ni la mort, ni la vie, etc. [1] ».

Ce double élément de la sainteté ne se trouve pas seulement dans les hommes saints ; il est aussi dans les choses saintes que l'on applique au culte divin, comme sont les temples, les vases sacrés, etc. Mais combien la sainteté de l'homme n'est-elle pas supérieure à celle de tout objet matériel, quand il tient son esprit, son cœur et son corps à l'abri de toute souillure, et son âme entière avec tous ses actes fermement appliquée à Dieu !

III. Le baptême donne au chrétien le commencement de la sainteté : car, par la rémission des péchés, il lui ôte les souillures de l'âme, et par l'infusion de la grâce sanctifiante, il l'applique fermement à Dieu : *Agios, sanctus*. Ensuite, les autres sacrements sont là pour lui conserver la sainteté, pour l'accroître, et même pour la lui rendre, si malheureusement le péché mortel venait souiller l'âme et briser son union avec Dieu. Enfin, par les secours de la grâce actuelle et par l'exercice des vertus, l'âme fidèle s'élève à une sainteté toujours croissante, où sa pureté est toujours plus exempte de souillures, et son adhésion à Dieu toujours plus étroite et plus entière.

1. Rom. 8.

Mais la profession religieuse ajoute aux moyens communs de devenir saint, des ressources toutes spéciales et d'une grande efficacité. Ainsi, pour obtenir le premier élément de la sainteté, le religieux a ses trois vœux, qui sont si propres à le séparer des choses basses et terrestres, et à le tenir dégagé de tout alliage. Le second élément lui vient aussi, d'abord et principalement, de ces mêmes vœux qui l'attachent étroitement à Dieu, et puis de ses saintes règles qui, en le préservant, dans tous les détails de ses actes, du danger de la souillure et de la séparation, augmentent continuellement et perfectionnent son union avec Dieu.

La sainteté, quelle qu'on la suppose en ce monde, n'est jamais qu'une sainteté commencée, et cela pour les deux parties dont elle se compose : car, d'une part, l'âme habite une maison de boue, et, dit le Sage, « ce corps qui se corrompt la fait pencher en bas [1] » ; et, comme elle touche forcément à la terre, l'usage des créatures, dont elle ne peut se passer, amène toujours quelque souillure, selon ce que dit encore le Sage, que « le juste lui-même tombera plusieurs fois [2] ».

D'autre part, l'adhésion de l'âme à Dieu n'est jamais à l'abri du danger de la rupture : car, s'il est vrai que, du côté de Dieu même, le lien est tel qu'il défie tous les efforts des ennemis, du côté de l'homme, hélas ! que ce lien est fragile, puisque, pour le rompre, il ne faut qu'un acte de sa volonté ! De là cette

1. Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. SAP. 9.
2. Septies enim cadet justus. PROV. 24.

nécessité pour le saint en ce monde, de se défier complétement de lui-même et de ne s'appuyer en toutes choses que sur la force divine. Cette sainteté d'ici-bas réclame donc toujours l'attention et la diligence de l'âme ; il lui faut un travail continu de réparation, de rénovation et d'accroissement, et le saint sur la terre ne peut jamais dire : J'ai assez fait. Tel est l'avertissement que Dieu lui donne par son prophète : « Je t'ai établi pour que tu arraches et détruises, et pour que tu bâtisses et que tu plantes [1] » ; et ces divines paroles ne s'appliquent à personne avec plus de vérité, de continuité et d'étendue qu'au religieux dans son saint état.

C'est au ciel seulement que la sainteté sera parfaite et consommée dans ses deux parties : là, il y aura exemption complète de toute souillure, et il y aura adhésion inébranlable et éternelle de l'âme au Dieu infiniment saint.

—

ARTICLE III.

DU LIEN, DE L'OBLIGATION ET DE LA CESSATION DU VŒU.

Plusieurs points importants qui touchent à ces questions sont déjà nettement exposés dans le catéchisme des vœux [2] ; voici ce que nous avons à ajouter encore.

1. Ego constitui te ut evellas et destruas, et ædifices et plantes. JÉRÉM. I.
2. 1re part. C. I.

I. Un religieux ne peut pas se lier par des vœux perpétuels, lorsque la règle qu'il embrasse ne les prescrit que pour un temps ; du moins, la communauté ne serait nullement engagée envers lui par de semblables vœux. De même, il ne lui est pas permis de se lier seulement pour un temps qu'il déterminerait lui-même, quand la règle entend qu'il fasse des vœux perpétuels. Enfin, il ne peut vouer une autre pauvreté, une autre chasteté, une autre obéissance, que celles qui sont marquées par les constitutions de l'Ordre où il est reçu. Cependant, si, en faisant vœu de chasteté, il avait l'intention de vouer la chasteté perpétuelle *absolue*, ou s'il l'avait vouée déjà auparavant, alors il resterait lié, même dans le cas où les supérieurs le délieraient du vœu auquel ils entendaient l'admettre selon leur institut : de sorte que, pour être dispensé de son vœu, il lui faudrait recourir à l'autorité du Souverain Pontife.

II. On ne peut s'obliger par vœu, sous peine de péché mortel, pour une chose qui serait petite sous tous les rapports : par exemple, pour une légère violation des règles ou pour une petite pratique de piété. Dieu n'accepterait pas une obligation exagérée que la raison désavoue, et la chose elle-même ne serait point susceptible d'un tel engagement.

Un religieux peut très-bien s'obliger par vœu à observer une ou plusieurs de ses règles, et c'est l'exemple qu'ont donné plusieurs âmes ferventes ; mais elles ont montré aussi qu'il fallait mettre en cela une juste discrétion, bien examiner si ce désir vient de Dieu , déterminer nettement la matière et

le sens du vœu, et ne rien faire sans la sage direction des guides spirituels [1]. Un vœu temporaire de ce genre, qu'on renouvellerait ensuite successivement, serait d'ordinaire plus discret, et pourrait se faire plus aisément qu'un vœu perpétuel.

On ne peut faire le vœu d'éviter tout péché véniel, parce que la chose est moralement impossible, et par conséquent un tel vœu serait nul. Mais il est permis de faire vœu d'éviter tels ou tels péchés véniels, et même tout péché véniel pleinement délibéré.

III. Le vœu peut cesser d'exister de quatre manières : par l'impossibilité, par l'annulation, par la dispense et par la commutation.

1° *L'impossibilité.* Y a-t-il des cas où les vœux de religion cessent par cette cause? On n'en voit pas où l'impossibilité soit telle, qu'elle ait d'elle-même le pouvoir de détruire le lien de ces vœux. Quant à leur exécution et leur exercice, c'est autre chose Ainsi, le cas de force majeure, comme celui d'expulsion ou de dispersion de la communauté, laisse subsister le lien qui oblige les particuliers, quoiqu'il ne leur soit plus possible momentanément d'en exercer tous les actes. Ainsi encore, en matière de pauvreté et d'obéissance, l'impossibilité ou une grande difficulté de recourir au supérieur met le religieux dans le cas de la permission présumée, et, en vertu de cette permission, il peut faire alors tout ce qui lui paraît urgent, nécessaire et même convenable.

1. On peut voir à ce sujet le vœu que fit un saint religieux, le Père de la Colombière, d'observer toutes les règles de son institut. Journal de sa grande retraite.

Pour ce qui est du vœu d'entrer en religion, il cesse par impossibilité, dès lors qu'on n'a point été jugé admissible dans l'institut qu'on avait en vue, et il n'impose aucune obligation de se présenter ailleurs.

2o *L'annulation* ou *l'irritation.* Le droit d'annuler un vœu est différent de celui d'en dispenser : car le premier appartient au pouvoir de domination, et le second au pouvoir de juridiction. Ainsi un père, un mari, un maître peuvent annuler certains vœux qu'un enfant, une femme, ou un serviteur, feraient au préjudice de leurs droits. Le pouvoir de juridiction n'appartient qu'à l'Église et à ceux de ses ministres à qui elle le confère. Une femme, fût-elle supérieure générale ou abbesse, est incapable de juridiction, et par conséquent ne peut dispenser des vœux; mais elle peut annuler certains vœux particuliers, en vertu de son pouvoir de domination, comme nous allons l'expliquer.

Les vœux particuliers qu'on aurait faits avant d'entrer en religion se trouvent annulés, quels qu'ils soient, par la profession des vœux solennels, et suspendus seulement par la profession des vœux simples; dans ce second cas, ils redeviendraient obligatoires pour celui qui sortirait de l'Ordre ou de la congrégation [1].

Quand un religieux a fait la profession des vœux solennels, son supérieur a le droit d'annuler tout vœu particulier qu'il pourrait faire dans la suite. Les vœux perpétuels de religion, quoique simples, semblent manifestement conférer le même droit au

1. Voyez encore le *Catéchisme des Vœux*, 1re partie, ch. I.

supérieur ; car la raison est la même, savoir : que la volonté de l'inférieur étant devenue totalement dépendante de la sienne, celui-ci ne peut pas amoindrir par un vœu spécial le pouvoir que le supérieur a acquis sur tous ses actes. Et ce droit, qui appartient au pouvoir de domination, non de juridiction, peut être exercé par quelque supérieur que ce soit, de sorte que tout vœu particulier est nécessairement accompagné de cette réserve : « à moins que mon supérieur, ou ma supérieure ne s'y oppose. » Et, puisque ces vœux sont annulés, ils ne revivront plus, même en cas de sortie ou de renvoi.

Enfin, que dire d'un vœu particulier que ferait un religieux qui n'a prononcé que des vœux temporaires de religion ? Il faut répondre, ce semble, que si l'obéissance vouée temporairement est une obéissance universelle, tout vœu particulier peut être encore annulé par le supérieur, puisque la raison alléguée ci-dessus a également ici sa force. Mais si ce vœu portait sur une matière qui dût subsister encore après l'expiration de l'engagement temporaire, il ne pourrait être alors que suspendu, et deviendrait obligatoire pour celui qui sortirait de la congrégation.

Quant aux vœux de religion, il y a des instituts où les supérieurs pourraient les annuler, même sans posséder le pouvoir de juridiction, ni par conséquent celui de dispenser : ce sont les congrégations où la règle approuvée leur attribue le droit d'annuler les vœux simples par *le seul fait du renvoi légitime d'un sujet*. Mais les supérieurs doivent bien remarquer que, pour cette annulation, il faut que le renvoi

soit *légitime*, c'est-à-dire fondé sur les motifs d'exclusion que les constitutions ont établis elles-mêmes.

Lorsqu'un religieux oblige par sa mauvaise conduite les supérieurs à le renvoyer et à le délier de ses vœux, il doit savoir que, outre les péchés dont il a pu se rendre en cela coupable contre d'autres obligations de conscience, il en commet un spécial et très-grave contre la charité qu'il se doit à lui-même, en causant la perte de sa vocation, et en exposant par là son salut, hors de la voie que la divine bonté lui avait ouverte. Car, s'il est très-vrai que cette voie, par rapport à son salut éternel, n'est pas pour lui comme une sorte de ligne géométrique, dont, une fois sorti, il ne pourra plus espérer les secours divins, il faut dire cependant qu'en sortant du plan providentiel que Dieu lui avait tracé, il se met hors du courant des secours abondants qui lui avaient été aussi préparés dans cette voie, et par conséquent qu'il s'expose grandement à manquer ensuite son salut.

3° *La dispense*. Le chef de l'Église a seul le pouvoir de dispenser des vœux solennels de religion. Tout évêque, dans son diocèse, possède le pouvoir ordinaire de dispenser des vœux simples, excepté les cinq qui sont réservés au Pape, parmi lesquels il nous suffit de citer le vœu de chasteté perpétuelle absolue. Il faut excepter encore les vœux simples de religion, même les vœux temporaires, dans les instituts approuvés par le Saint-Siége.

Quant au vœu d'entrer en religion, il est aussi réservé au Pape, mais seulement lorsqu'on a fait

vœu d'entrer dans un ordre religieux proprement dit; or, l'on sait, par les déclarations du Saint-Siége, que présentement ce cas n'existe pour aucune communauté de femmes en France.

4° *La commutation des vœux.* D'après la théologie, il est permis à chacun de commuer un vœu qu'il a fait lui-même, en un autre évidemment meilleur, par la raison que le second renferme virtuellement le premier. C'est un principe certain, quoique dans son application la prudence demande souvent qu'on ne s'en rapporte pas à son seul jugement. Or, de là sort le droit que conserve, en thèse générale, tout religieux de passer à un institut plus parfait : ce qui n'est autre chose que commuer soi-même ses vœux en des vœux meilleurs. Mais cette application du principe exige encore plus de considération, et nous reviendrons ailleurs plus explicitement sur cette grave matière [1].

1. Chap. III, art. IV.

CHAPITRE II.

DE L'EXCELLENCE DES VŒUX DE RELIGION, ET DE L'ÉTAT DE PERFECTION.

ARTICLE I.

EXCELLENCE DE CES VOEUX.

SECTION Ire. — LES VŒUX DE RELIGION COMPARÉS AUX AUTRES VŒUX.

Nous n'avons point à traiter ici longuement des différentes espèces de vœux : indiquons cependant les notions principales.

On distingue le vœu *personnel* et le vœu *réel*, le vœu *absolu* et le vœu *conditionnel*, le vœu *perpétuel* et le vœu *temporaire*, le vœu *commun* et le vœu *spécial* de religion.

Le vœu personnel impose son obligation exclusivement à la personne qui le fait, sans que cette obligation soit transmissible à une autre.

Le vœu réel fait tomber l'obligation directement sur la chose que l'on promet à Dieu : de sorte que l'exécution peut se transmettre à une autre personne et devenir obligatoire pour elle, par exemple pour un héritier.

Le vœu est absolu quand on promet quelque chose à Dieu sans condition ; il est conditionnel, si

l'on pose quelque condition à l'exécution de la chose promise. Le vœu conditionnel n'oblige que dans le cas où la condition se trouve vérifiée.

Le vœu est perpétuel quand on a entendu s'engager pour toute la vie. Il est temporaire si l'on ne s'est engagé que pour un temps.

Le vœu commun est celui où l'on promet à Dieu quelque bonne œuvre que ce soit.

Le vœu de religion est celui où l'on promet à Dieu d'entrer dans l'état religieux, et les vœux de religion sont ceux où l'on promet à Dieu la pauvreté, la chasteté et l'obéissance dans ce même état.

Les vœux de religion renferment l'hommage le plus parfait, le plus agréable à Dieu, et par conséquent le plus méritoire, après le martyre, que l'homme puisse offrir en ce monde à la divine Majesté. C'est comme un bouquet de la plus suave odeur pour le Seigneur, et que nul autre n'égale en beauté à ses yeux. Ce bouquet se compose de trois fleurs nécessaires et inséparables, et il ne se fait que dans l'état religieux, où d'ailleurs se trouvent des moyens abondants de le préserver de tout dommage, de l'entretenir dans sa fraîcheur, d'en accroître chaque jour l'éclat, et de le relever encore par tous les ornements accessoires dont il est susceptible.

La preuve manifeste de cet éloge est que les trois vœux de religion sont un engagement à ce qu'il y a de plus élevé dans la doctrine de Jésus-Christ ou la morale chrétienne, c'est-à-dire un engagement à la pratique des *conseils évangéliques*. Mais, ici, il est nécessaire de donner plusieurs explications.

SECTION II. — DES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

I. Qu'est-ce en général que les conseils évangéliques? Pour le faire mieux entendre, il faut rappeler ce que nous avons déjà expliqué, qu'il y a deux sortes de sainteté sur la terre: l'une, réduite à ses éléments essentiels, consiste à ne point se détacher de Dieu par le péché mortel; l'autre s'élève à un plus haut degré de pureté et d'union avec lui. A ces deux sortes de sainteté, correspondent deux sortes de moyens: les uns que Dieu exige rigoureusement, les autres qui tiennent seulement à sa volonté de bon plaisir. Ainsi, outre nos actions obligatoires, il en est une foule d'autres par lesquelles nous pouvons plaire au Seigneur, sans qu'aucune loi nous les prescrive; et même, dans les actes commandés, il y a lieu encore d'ajouter, à ce qui est de rigueur, plus ou moins de perfection, de pureté et de soin, tant par l'intention qu'on y apporte que par la manière de s'en acquitter. C'est à quoi nous invite Jésus-Christ dans son Évangile, et le Saint-Esprit par les bons mouvements qu'il nous suggère intérieurement au cœur; et ces invitations sont ce que l'on appelle les *conseils,* par opposition à ce qui est compris sous le nom de *préceptes.*

II. On distingue deux sortes de conseils évangéliques: les uns qui n'ont pour objet que des matières spéciales et des actes particuliers; les autres qui embrassent une matière générale et pour ainsi dire universelle.

Ainsi Jésus-Christ donne des conseils particuliers, quand il nous dit de bénir ceux qui nous maudissent, de faire du bien à notre ennemi, même dans les cas où le précepte n'oblige pas, de tendre la joue gauche à celui qui nous a frappé sur la droite, etc. Dans chaque vertu et même dans chaque commandement de Dieu, il y a de ces conseils particuliers qui invitent à faire au delà du devoir de conscience, soit pour ce qui regarde telle ou telle circonstance, soit pour ce qui tient à l'intention plus ou moins parfaite, au nombre plus ou moins multiplé des actes, à la ferveur plus ou moins grande avec laquelle on peut agir. Enfin, c'est encore un conseil particulier que de s'engager par vœu à faire une bonne œuvre quelconque, soit libre, soit commandée : si elle est libre, vous vous imposez un devoir que Dieu ne vous imposait pas ; si elle est commandée, vous ajoutez à une obligation déjà existante une obligation nouvelle de votre plein gré ; et c'est ainsi que, pour plaire davantage au Seigneur, vous multipliez les liens qui vous attachent à lui.

Les conseils qui embrassent une matière générale et comme universelle sont précisément les trois que Jésus-Christ a donnés dans son Évangile touchant la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, et dont l'accomplissement s'étend sur la vie entière, de manière à en faire un genre de vie spécial.

Les conseils particuliers, remarque Suarez [1], ont ordinairement le même objet que les préceptes ; ce n'est qu'à raison des circonstances qu'ils deviennent

1. *De Religione*. Lib. I. c. 8.

des conseils seulement : par exemple, aimer nos ennemis et faire du bien à ceux qui nous persécutent est un commandement en certaines choses, et seulement un conseil dans certaines autres ; tandis que les trois conseils dont nous parlons maintenant se trouvent tout à fait en dehors des préceptes. Les premiers, explique encore saint Thomas [1], appartiennent à la perfection déjà acquise, et leur observation procède de la surabondance de la charité ; au lieu que les seconds sont des moyens généraux qui servent à acquérir la perfection, en fournissant des instruments propres à toutes les vertus, et surtout à la charité. De là vient que Jésus-Christ Notre-Seigneur a choisi ces derniers pour les opposer aux trois concupiscences, qui sont les trois grands obstacles à la perfection. Voilà aussi pourquoi on les appelle proprement et spécialement les conseils évangéliques, et c'est la pratique de cette portion sublime de l'Évangile qui fait appeler ceux qui s'y engagent par état dans l'Église, « la portion choisie du troupeau de Jésus-Christ ».

III. Ne peut-on pas, sans être religieux, vouer à Dieu la pauvreté, la chasteté et l'obéissance?

1° Il est facile de voir que l'observation des trois conseils évangéliques ne peut être que partielle hors de l'état religieux, que nécessairement elle restera toujours incomplète, et qu'elle n'aura point ce caractère d'universalité qui embrasse la vie entière avec tous ses actes. Celui qui vit au milieu du siècle

1. 2a 2æ. q. 186. a. 2.

n'est pas dans une position où ni la pauvreté ni l'obéissance puissent se pratiquer, et par conséquent se vouer d'une manière absolue; et, vu les nécessités de la vie, l'exercice qu'il en voudra faire ne sera encore qu'une pratique particulière des conseils évangéliques. Pour avoir toute leur perfection et la plénitude de leur exécution, il faut faire ce que dit Notre-Seigneur lui-même : Si vous voulez être parfait, allez, c'est-à-dire quittez le monde ; vendez tout ce que vous avez, c'est-à-dire dépouillez-vous de toute propriété, et venez dans un lieu et dans un état où, sans rien avoir, sans jamais cesser d'être totalement pauvre, vous trouverez cependant toujours le nécessaire à votre vie, grâce aux attentions de ma Providence ; et là, il vous sera également bien plus facile de me suivre dans la perfection de la chasteté ; mais, surtout, vous aurez le moyen de devenir comme moi obéissant jusqu'à la mort, et de me consacrer votre vie entière par l'assujettissement le plus universel de la volonté [1].

2° On peut, sans être religieux, se dévouer, dans une certaine mesure plus ou moins large, à la pratique des trois conseils évangéliques; et Dieu y appelle quelquefois certaines âmes, sans les appeler pour cela à la vie religieuse. Mais alors il faut beaucoup de lumière et d'attention pour découvrir nettement sa sainte volonté, et beaucoup de discrétion pour fixer les justes limites qu'on devra s'imposer : de sorte que, dans des choses si délicates, un direc-

1. Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. MATTH. 19.

teur sage selon Dieu est presque toujours indispensable.

Ainsi, pour la pauvreté évangélique même hors de l'état religieux, Dieu a suscité dans son Église d'admirables exemples, soit que le vœu particulier l'ait consacrée, soit qu'une ardente charité ait tenu lieu d'engagement. Qui ne connaît un saint Alexis, et ce bienheureux Benoît-Joseph Labre, dont le Saint-Siége vient de glorifier l'héroïque mendicité ?

La chasteté peut être vouée hors de l'état religieux, comme le prouve la constante pratique de l'Église ; et c'est une vie à laquelle plusieurs personnes séculières peuvent être appelées de Dieu. Cependant ce vœu perpétuel ne doit se faire dans le monde qu'avec une grande circonspection, et après avoir bien considéré toutes les circonstances pour le présent et l'avenir. Un vœu temporaire est de nature à être plus facilement admis en cette matière, et même on ne voit pas pourquoi cette consolation, ce mérite ou ce secours, serait refusé à une âme de bonne volonté que la grâce semble y incliner. Tout inconvénient disparaîtra, si l'on n'embrasse à la fois qu'une courte durée, après laquelle on pourra toujours voir s'il convient de renouveler l'engagement.

Enfin, on peut, sans être religieux, dit Suarez [1], vouer l'obéissance à un autre, par exemple à un confesseur : soit à la condition que cet autre voudra l'accepter, soit même sans que cette acceptation soit une condition nécessaire. Il sera très-convenable cependant que celui à qui l'on a voué l'obéissance

1. *De Relig.* Lib. x. c. 3.

en soit instruit, pour qu'il puisse mettre plus de circonspection à commander. Du reste, personne ne peut, en vertu de ce vœu, être obligé à changer son état actuel, comme à se marier, à se faire religieux, ou à ne pas entrer en religion ; en un mot, l'obéissance, pour lui, doit rester dans les limites de sa condition, sans qu'on puisse rien lui prescrire qui entrave ses devoirs ordinaires. Même un prélat ou un religieux peuvent, dans les mêmes limites, vouer à Dieu cette sorte d'obéissance à un autre homme, comme fit sainte Thérèse à l'égard de ses confesseurs.

SECTION III. — LA PROFESSION RELIGIEUSE COMPARÉE AU BAPTÊME.

« La profession religieuse est un second baptême » ; ainsi parlent les saints Docteurs ; et la raison qu'ils en donnent est qu'elle produit trois effets semblables : elle efface les péchés, elle fait mourir le vieil homme, et elle communique une vie nouvelle.

I. La profession religieuse remet tous les péchés, ainsi que le baptême ; c'est la doctrine commune des théologiens, à la suite de saint Thomas et de saint Antonin. Il se fait alors une condonation si pleine et si entière de toutes les peines temporelles dues au péché, qu'un religieux qui mourrait aussitôt après sa profession irait droit au ciel, sans avoir à craindre le purgatoire. Et l'Ange de l'école observe [1] que cette rémission des péchés n'est point

1. In 4. sent. Dist. 4. q. 3. a. 3.

gratuite comme dans le baptême ; mais qu'elle est le fruit de la plus grande satisfaction que l'homme puisse offrir à Dieu, puisqu'en ce moment il lui sacrifie tout, et se sacrifie lui-même [1].

Saint Anselme cite le fait d'un religieux qui apparut à ses frères, et leur raconta la lutte qu'il avait eu à soutenir contre le démon au moment de sa mort. Il lui semblait être déjà au tribunal de Dieu, et l'ennemi du salut s'était présenté pour l'accuser ; mais il lui survint aussi du ciel quelqu'un pour le défendre. Satan lui ayant donc objecté des fautes qu'il avait commises avant son baptême (car il ne l'avait reçu qu'à l'âge des adultes), l'accusé répliqua que l'eau sainte les avait effacés : ce qui fut confirmé par le défenseur céleste. L'ennemi se rabattit sur d'autres péchés commis encore depuis le baptême ; mais le religieux crut lui fermer la bouche en répétant ce qu'on lui avait dit, qu'il n'en restait plus rien depuis le jour de sa profession, et en effet le défenseur l'appuya par une démonstration sans réplique. Enfin le démon ayant voulu faire valoir les fautes qu'il lui avait fait commettre dans le cours de sa vie religieuse, le mourant eut encore sa réponse, toujours soutenue par le céleste avocat, qu'il les avait couvertes au moyen de ses confessions diligentes et les œuvres de la vie religieuse elle-même. Saint Athanase raconte un trait presque semblable dans la Vie de saint Antoine.

1. Il semble qu'une fervente rénovation des vœux doit aussi participer proportionnellement à ce mérite de leur première émission, et que chacun peut l'espérer selon la mesure des dispositions qu'il y apporte.

II. La profession religieuse, comme le baptême, donne la mort au vieil homme. En effet : 1° le religieux alors meurt au monde et à tout ce qui est du monde. Le triple renoncement à Satan, à ses pompes et à ses œuvres est même beaucoup plus énergique et plus complet dans la profession des vœux que dans les promesses baptismales, et la triple concupiscence, qui est le fond du vieil homme, y reçoit un coup bien plus vigoureux.

2° Par l'engagement de ses vœux. le religieux cesse d'être ce qu'il était vis-à-vis des hommes, à tel point que jadis la loi le déclarait mort civilement. De ce jour donc il n'est plus du monde, ni le monde ne le connaît plus ; et s'il voulait y reparaître, il serait regardé et traité comme un étranger qui n'est point à sa place, comme un mort revenu parmi les vivants.

3° Mais Dieu surtout ne tient plus compte du passé pour un homme qui s'est dévoué à lui de la sorte. A ses yeux, le religieux, non moins que le nouveau baptisé, est enseveli dans la tombe avec Jésus-Christ ; et, en cet état où il le voit, comme son Fils bien-aimé, dégagé des anciennes dépouilles, il ne trouve plus en lui rien de ce qui avait blessé jadis ses divins regards, malgré ces restes de la concupiscence qu'il sent encore, et qui lui sont laissés pour le combat et pour le mérite [1].

1. In renatis nihil odit Deus ; quia nihil damnationis est iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem... Manere autem concupiscentiam vel fomitem hæc sancta Synodus fatetur et sentit, quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repu-

III. La profession des vœux fait passer le religieux à une vie nouvelle, comme l'Apôtre le dit encore du saint baptême [1]. Après avoir été trop souvent par sa vie mondaine semblable au premier Adam et terrestre comme lui, le religieux, au jour de ses vœux, prend la ressemblance du second Adam, et, à son exemple, il se voit, il se sent lui-même par sa grâce comme transformé en un homme céleste [2]. Alors tout en lui devient nouveau : ce sont nouvelles pensées et nouveaux sentiments, nouvelles appréciations et nouvelles tendances, nouveaux goûts et nouvelles jouissances, nouvelles œuvres et nouvelle manière de les faire : de sorte qu'il faut lui appliquer encore ce que le concile de Trente dit du nouveau baptisé, « qu'il ne marche plus selon la chair, mais que, dépouillé du vieil homme, il est devenu par sa profession innocent, immaculé, pur, sans souillure, et chéri de Dieu, dans tous les détails de sa nouvelle vie [3] ».

Un passage de saint Bernard nous résumera toutes ces considérations : « Vous voulez apprendre de moi pour quelles raisons, entre tous les autres moyens de faire pénitence, la profession religieuse a mérité cette prérogative d'être appelée un second baptême?

gnantibus non valet ; quinimo qui legitime certaverit coronabitur. Conc. Trid. sess. V. De Pecc. orig. 5.

1. Ut quemadmodum Christus surrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. Rom. 6.

2. Primus homo de terra terrenus; secundus homo de cœlo cœlestis. Qualis terrenus, tales et terreni ; et qualis cœlestis, tales et cœlestes. I. Cor. 15.

3. Qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt. Conc. Trid. ibid.

C'est parce qu'elle est un parfait renoncement au monde, et que l'excellence singulière de la vie spirituelle qu'on y mène, l'élève au-dessus de tous les autres genres de vie qui sont sur la terre : de sorte que les religieux, quittant la ressemblance des hommes, prennent celle des Anges, et même rétablissent en eux l'image de Dieu, en se configurant à Jésus-Christ, comme il arrive dans le baptême. Mais, de même que ce sacrement nous arrache à la puissance des ténèbres pour nous transférer dans le royaume de la clarté éternelle, ainsi par cette seconde régénération que produit un si saint engagement, nous échappons aux ténèbres, non du seul péché d'origine, mais de plusieurs péchés actuels, pour entrer dans la lumière des vertus, nous faisant à nous-mêmes une nouvelle application de ces mots de l'Apôtre : la nuit a passé, et le jour s'est approché de nous [1] ».

SECTION IV. — LA PROFESSION RELIGIEUSE COMPARÉE AU MARTYRE.

I. Saint Jérôme, parlant du dévouement religieux, s'exprime ainsi, dans l'épitaphe de sainte Paule :

1. Audire vultis a me unde, inter cætera pœnitentiæ instituta, monasterialis disciplina meruerit hanc prærogativam, ut secundum baptisma nuncupetur ? Arbitror, ob perfectam mundi abrenuntiationem, et singularem excellentiam vitæ spiritualis, qua præeminens universis vitæ humanæ generibus hujusmodi conversatio professores suos angelis similes facit ; immo divinam in homine reformat imàginem, configurans nos Christo instar baptismi. Sèd et quomodo in baptismo eruimur de potestate tenebrarum et transferimur in regnum claritatis æternæ ; ita et in sanctissimi hujus secunda quadam regeneratione propositi, de tenebris æque non unius originalis sed multorum ac-

« Ce n'est pas seulement l'effusion du sang qui compte pour le martyre, mais il faut dire que ce service parfait d'une âme qui dévoue sa vie au Seigneur est aussi un martyre de tous les jours : le premier tresse sa couronne de roses et de violettes, le second compose la sienne de lis [1] ». En effet, si le martyre du sang est le plus grand acte de charité que l'homme puisse produire avec l'aide de la grâce, le sacrifice religieux, par son dévouement quotidien, multiplie tellement les actes de la charité, qu'ils sont peut-être capables d'égaler ou même de surpasser quelquefois le mérite de l'effusion du sang.

Le martyre du sang ne dure que peu de temps, et un grand effort peut suffire pour s'en assurer le prix; celui de la profession religieuse est d'ordinaire beaucoup plus long, et il rachète ainsi par la durée ce qui lui manque du côté de la violence et de l'intensité. Il faut y mourir chaque jour, selon l'expression de saint Paul [2], c'est-à-dire qu'il faut y donner à la nature corrompue des coups sans cesse redoublés, par *la mortification*, qui, d'après la force du mot, doit opérer la mort [3].

Martyr signifie *témoin ;* or, quel beau témoignage on rend par la profession religieuse, et combien il est tout ensemble glorieux à Dieu et salutaire aux

tualium delictorum, in lumen virtutum evadimus, redaptantes nobis illud Apostoli : Nox præcessit, dies autem appropinquavit. S. Bern. de Præcepto et Disciplina.

1. Non solum effusio sanguinis martyrium reputatur, sed devotæ quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est : illa corona de rosis et violis texitur, ista de liliis.

2. Quotidie morior. I. Cor. 15.

3. Propter te mortificamur tota die. Rom. 8.

hommes ! Glorieux à Dieu dont il proclame à chaque instant les droits à tous nos services ; salutaire aux hommes, soit à nos frères mêmes par l'encouragement journalier du bon exemple, soit aux personnes du siècle, qui y trouvent une prédication éloquente de la vérité chrétienne. Et que de fois, en effet, cet aspect de la vertu, reconnue et appréciée par l'impie, n'a-t-il pas fait rentrer la foi dans son âme et sollicité de saintes résolutions dans sa volonté!

II. Mais la profession religieuse n'est pas un seul martyre, elle en renferme plusieurs à la fois.

1° Il y a le martyre de la pauvreté volontaire. Ecoutons saint Bernard : « Pourquoi la même promesse, dans le discours sur la montagne, est-elle faite aux pauvres et aux martyrs, sinon parce que la pauvreté volontaire est un genre de martyre [1] ? » Et il décrit ainsi ce martyre de la pauvreté religieuse avec autant de vérité que d'énergie. On avait des biens temporels, avec l'assurance des avantages qu'ils procurent, et l'on s'est mis par le dépouillement dans la gêne de la pauvreté et l'incertitude de l'avenir. On pouvait du moins acquérir quelque chose, et l'on s'est ôté le droit de recevoir même ce que voudrait offrir le monde. En vain Satan essaie de tenter la cupidité ; on a renoncé à toute espérance, et l'on se rit de ses tentations. Mais, surtout, il y a toujours au fond du cœur humain cet amour des aises si subtil et si vivace, cette propension à

1. Quid sibi vult quod eadem promissio facta est pauperibus et martyribus, nisi quia vere martyrii genus est paupertas voluntaria ?

se créer des nécessités imaginaires, ce désir des petits adoucissements de la vie, qui sont comme des démangeaisons continuelles ; et l'on sait triompher constamment de soi-même ; et l'on résiste chaque jour, pour l'amour du Seigneur, à tous ces picotements de la nature. Que de couronnes ! Quels droits aux richesses et aux jouissances du paradis [1] !

2° La chasteté religieuse est un martyre plus glorieux et plus méritoire encore que la pauvreté. Car la vie de l'homme, dit le Saint-Esprit, est un combat sur la terre ; mais quel est l'objet principal de cette lutte incessante, sinon la sensualité? Guerre intestine et domestique où l'ennemi est au dedans, toujours en armes, et jamais terrassé ; où, même après qu'on a fui généreusement les occasions et les séductions extérieures, la chair est encore là sans cesse harcelant l'esprit. Quel noble témoignage donc l'âme parfaitement chaste ne rend-elle point à Dieu, quand elle conserve ainsi son trésor dans un vase fragile? Hélas ! dit saint Isidore, « c'est par le vice impur, plus que par tout autre, que le démon s'assujettit le genre humain » ; et saint Augustin observe « qu'entre tous les combats des chrétiens, les plus durs sont les combats de la chasteté, où la lutte est quotidienne, et rare est la victoire » [2]. Et pourtant que d'âmes pures dans les maisons religieuses !

1. Paupertate premi inter divitias quas affert mundus, quas ostentat diabolus, quas desiderat noster iste appetitus : an non merito coronabitur qui sic certaverit, mundum abjiciens promittentem, irridens inimicum tentantem, et quod gloriosius est, de seipso triumphans, et crucifigens concupiscentiam prurientem ? Bern. Serm. 1 omnium sanct.

2. Inter omnia christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis ubi quotidiana est pugna et rara victoria.

Quelle vigilance à repousser les moindres attaques ! Quelle fidélité à se garder des taches les plus légères ! En un mot, quelle gloire rendue à cette grâce divine qui triomphe dans l'infirmité !

3° L'obéissance, troisième martyre de la vie religieuse, et c'est le plus méritoire de tous, puisqu'il immole ce que l'homme a de meilleur et de plus cher, sa propre volonté ; c'est le plus étendu et le plus continuel, puisqu'il embrasse tous les actes et toute l'existence du religieux.

III. Une dernière et frappante considération à présenter sur le martyre de la vie religieuse, est qu'il ressemble *au crucifiement*. Les religieux sont, comme Jésus-Christ, *des hommes crucifiés* ; et c'est par les vœux que s'exécute ce martyre. Après que, durant leur noviciat, on les a pour ainsi dire mesurés à leur croix future, vient le moment de les étendre dessus : c'est celui de leur profession, et on les y attache par trois clous ; en sorte qu'ils peuvent dire avec l'Apôtre : « Le vieil homme en nous est cloué à la croix [1] » par les clous des trois vœux. Et voici comment de pieux auteurs ont expliqué les effets de ce crucifiement spirituel.

Premièrement, un clou, quand on l'enfonce, commence par pousser dehors l'obstacle qu'il rencontre. Ainsi font les clous des saints vœux dans l'âme du religieux ; ils poussent dehors les affections déréglées, de manière à détruire d'abord en lui le corps du péché, comme parle saint Paul [2].

1. Vetus homo noster crucifixus est. Rom. 6.
2. Vetus homo noster crucifixus est, ut destruatur corpus peccati. Rom. 6.

Ensuite, les clous, par un second effet, percent et déchirent les membres du crucifié : tellement que, par suite de cette violente suspension de tout le corps sur trois points douloureux, sa vie n'est plus qu'une souffrance continue et universelle. Et c'est ce qui a lieu en quelque manière dans la vie religieuse, où les trois clous des vœux sont toujours là pour se faire sentir. On y est donc, comme ceux qui sont sur la croix, dans un état de vie et de mort, et le religieux, ainsi que le crucifié, est, suivant l'expression de l'Apôtre, un homme qui vit et meurt tout à la fois [1].

Le troisième effet des clous pour le patient est de le serrer si fortement à sa croix, qu'il n'y a plus moyen pour lui de s'en détacher, surtout si la pointe en a été recourbée. Et n'est-ce pas ce que font aussi les vœux de religion, principalement les vœux perpétuels, les vœux solennels, où l'on recourbe pour ainsi dire leurs pointes ! Alors et désormais, il n'est plus possible de quitter la croix, à moins d'en venir à l'horrible déchirure de l'apostasie. De plus, le crucifié, retenu si étroitement à la croix, n'a plus la liberté de ses actes, ni même de ses moindres mouvements ; et il en est ainsi du religieux attaché par les saints vœux. Enfin, quand un homme est élevé en croix, il se trouve suspendu entre le ciel et la terre ; et telle est la situation du religieux en ce monde, à partir du jour de sa profession : par ses pieds et ses sens il est encore proche de la terre, mais sa tête et son esprit sont rapprochés du ciel ;

1. Quasi morientes et ecce vivimus. II. Cor, 6.

toujours de ce monde par le travail et l'épreuve, il est déjà dans l'autre par le désir et par la certitude de son espérance.

Il est rapporté dans la Vie de saint Bernard qu'un jour il rencontra un malfaiteur chargé de chaînes, que conduisaient à la potence les gens armés du comte de Champagne. Le saint Abbé, poussé par une inspiration d'en haut, s'approche des archers et les prie de lui livrer cet homme, assurant qu'il le châtiera comme il le mérite. On s'étonne de sa demande, et pendant qu'il insiste pour vaincre le refus des soldats, le comte de Champagne, qui chassait alors dans la forêt voisine, survient, et après avoir donné au saint des marques de sa vénération, est tout surpris de lui entendre réitérer sa proposition. Eh quoi! saint père, lui dit le prince, ignorez-vous quel est le coquin auquel vous vous intéressez? Et aussitôt il lui fait le récit de ses méfaits, pour lesquels assurément, ajoute-t-il, la corde lui est bien due. J'admets tout cela, reprend le saint en souriant, et voilà justement pourquoi je me propose moi-même de lui infliger son châtiment, qui ne sera pas une seule, mais plusieurs morts. Bref, il obtient qu'on lui abandonne le coupable, et il le mène à Clairvaux. Une grâce victorieuse avait déjà pénétré dans le cœur de cet homme ; la charité du saint Abbé fut si heureuse, que le malfaiteur, après une conversion exemplaire, fut jugé digne d'être admis au nombre des religieux ; et c'est là que, durant plus de trente années, il vérifia les paroles de saint Bernard, s'infligeant chaque jour de ses propres mains, par des austérités rigoureuses, le châtiment que des mains

étrangères ne lui eussent fait endurer qu'une seule fois.

ARTICLE II

DE L'ÉTAT RELIGIEUX, OU DE PERFECTION.

SECTION Ire. — EN QUOI CONSISTE PRÉCISÉMENT UN ÉTAT, ET NOTAMMENT L'ÉTAT RELIGIEUX[1].

I. Le mot *état*, *status,* vient du verbe latin *stare,* *se tenir debout;* et l'on appelle proprement *état,* une certaine position que prend chaque chose, eu égard à ce que demande sa nature, pour se trouver convenablement dans une sorte de fixité et de repos. Ainsi l'on dit de l'homme qu'il se tient debout, *stat,* quand les pieds étant fermement appuyés en bas, et la tête élevée en haut, tous les membres du corps se trouvent dans une disposition convenable d'équilibre solide et d'immobilité.

Dans l'ordre moral, les choses qui sont extrinsèques à l'homme et facilement variables ne constituent point pour lui ce qui s'appelle un état; mais l'état doit affecter sa personne même, lorsque, par une cause permanente et fixe, il devient ou maître de lui-même ou dépendant d'autrui ; c'est pourquoi l'on dit que l'état suppose une certaine condition de servitude ou de liberté.

Un office, une charge, une dignité ne sont pas

1. 2a 2æ. 9. 183. a. 1.

des états, parce que ces choses peuvent se prendre ou se laisser, et qu'elles n'affectent point la condition de la personne elle-même.

Un office se dit proprement à raison *des actes* qu'il s'agit d'exercer : par exemple, l'office de juge destine celui qui en est chargé, à porter des sentences. Mais un état dit une position inhérente à la personne selon qu'elle y devient dépendante ou libre. Que si l'on donne le nom d'état à certaines charges, à certains emplois, c'est à raison de l'assujettissement et de la fixité qui s'y rencontrent.

Ainsi, il y a l'état de grâce et l'état de péché. Dans le premier, dit saint Paul, l'homme est affranchi du péché et s'assujettit à la justice ; dans le second, il secoue le joug de la loi divine, pour devenir l'esclave du péché [1].

Il y a l'état que la théologie appelle l'état de *voyageur*, et l'état de *compréhenseur* : l'un retient l'homme dans les conditions de ce pèlerinage de la vie présente; l'autre l'en délivre et le place dans le bienheureux assujettissement de la vision béatifique.

Il y a l'état du mariage qui met les uns sous la loi conjugale, et l'état de continence qui en retient d'autres par un engagement contraire.

II. Pour arriver à notre sujet, il y a *l'état séculier* et *l'état religieux*. Ces deux états, quand on les considère relativement à la perfection évangélique, s'appellent : le premier, *l'état commun ou de précepte* ; le second, *l'état parfait ou de conseil*. Un séculier, sans être dans ce dernier état auquel il ne s'est

1. Rom. 6.

point assujetti, pourrait cependant en acquérir la perfection intérieure, et même à un plus haut degré que tel ou tel religieux; mais le religieux a toujours cela de propre qu'il s'est engagé d'une manière ferme et durable aux obligations de cet état, qu'il fait profession publique d'être dans cet état, et qu'il y possède des moyens très-efficaces de perfection que ne peut avoir le séculier.

L'état religieux affecte donc la personne, en ce que par les vœux de religion elle entre dans une position de vie qui ne change plus, et cette position est tout à la fois une sainte servitude et une sainte liberté. C'est une sainte servitude, par l'heureuse nécessité où l'on s'est mis volontairement vis-à-vis de Dieu et de la vertu; mais il n'en résulte nullement ce que pensent les esprits mondains, savoir: la perte ou la diminution de la vraie liberté; c'est même tout le contraire, comme on peut en lire les preuves dans Rodriguez [1]: aussi cette nécessité est-elle pleine de mérite pour les religieux. D'autre part, c'est un saint affranchissement du joug qui pèse sur tant d'autres: affranchissement du monde, de ses séductions, de ses exigences, de ses vanités; affranchissement même, jusqu'à un certain point, de la concupiscence et du péché.

SECTION II. — DU MÉRITE PROPRE DE L'ÉTAT RELIGIEUX.

I. Le mérite religieux apparaît dans le dévouement à Dieu que renferme cet état de vie. Car, par cela même qu'on s'est mis au service du Seigneur

1. De la Perfect. IIIe partie, 2e traité, ch. 5.

dans une position immuable. et qu'on s'est comme enchaîné volontairement à lui par une sainte nécessité, il est manifeste qu'on y fait beaucoup plus pour le divin Maître, et conséquemment pour soi-même, qu'on n'eût pu faire dans le siècle, même avec une égale volonté de servir Dieu et de se sanctifier.

En effet, selon le langage des saints, on donne ainsi à Dieu, non plus seulement les fruits de l'arbre et du sol, mais l'arbre et le sol eux-mêmes; or, qui ne sait qu'assurer à quelqu'un la propriété du fonds, c'est faire plus sans comparaison que de lui en offrir seulement les produits?

De même, cet arbre, s il était resté dans la terre aride du siècle, eût été peut-être condamné, comme tant d'autres, à ne donner que peu ou point de fruits ; mais, transplanté sur les bords des eaux [1], il est dans toutes les conditions favorables pour s'en charger abondamment. Ce sol de l'âme, laissé sous une influence malsaine, ou livré au caprice, à l'instabilité, à la paresse, eût été bien exposé à ne se couvrir que de chardons et de ronces, tandis que, confié spécialement au divin Agriculteur, et placé sous l'action de ses grâces les plus abondantes, il donne le juste espoir d'une riche moisson.

Enfin, le mérite spécial du dévouement religieux, c'est d'être l'expression la plus haute de la dévotion : car la dévotion, coume nous l'avons vu, est une certaine volonté de se mettre promptement et sans réserve à tout ce qui est du service de Dieu ; or cette promptitude et cette plénitude de volonté ne se mon-

1. Ps. 1.

trent nulle part autant que dans la profession religieuse. Un chrétien du siècle aura, je le suppose, une détermination égale à celle du religieux de ne rien refuser au Seigneur ; mais cette volonté durera-t-elle, ainsi abandonnée à elle-même ? Pourra-t-elle au besoin être soutenue, excitée, ranimée, comme elle l'est au sein d'une communauté religieuse, et parmi des frères qui nous viennent en aide dans nos défaillances ? Mais encore, accordons qu'elle soit aussi bonne, aussi constante, et qu'elle produise des actes égaux de vertus ; toujours est-il que le mérite sera moindre, parce qu'il y manque celui du sacrifice religieux.

II. C'est ici le lieu d'examiner une curieuse objection que certains hommes du monde font quelquefois aux religieux. En quittant le siècle, disent-ils, vous avez fui la difficulté ; il y a là un manque de courage, et votre vertu plus facile en sera moins méritoire.

D'abord, on pourrait demander à ceux qui parlent ainsi, si c'est bien réellement pour mériter davantage qu'ils tiennent eux-mêmes à ne point abandonner le monde.

On pourrait ajouter que si eux ou d'autres savent triompher du monde en restant au milieu de ses dangers, d'autres aussi, plus défiants, sentent avant tout la nécessité pour eux de fuir ces mêmes dangers, et que ceux-là font consister leur premier mérite à mettre en sûreté leurs intérêts éternels.

Mais voici une réponse de saint Thomas plus instructive et plus complète [1].

1. 2a 2æ. q. 184. a. 8. ad 6m.

Il faut distinguer deux sortes de difficultés pour la vertu : l'une qui tient à l'œuvre même, lorsqu'elle est ardue ; l'autre qui provient des obstacles extérieurs.

La première accroît effectivement le mérite, parce qu'elle naît de l'excellence même de cette œuvre ardue qu'il s'agit de faire.

Quant à la seconde espèce de difficulté qui vient du dehors, tantôt elle diminue la perfection de la vertu, et tantôt elle est l'indice d'une vertu plus parfaite. Elle diminue la perfection de la vertu dans celui qui n'aime pas assez la vertu pour vouloir se dégager des choses mêmes qui produisent l'obstacle. Elle est le signe d'une vertu plus parfaite dans celui qui, se voyant inopinément ou forcément en présence d'un obstacle, reste cependant fidèle à la vertu.

Or, il est manifeste que la première sorte de difficulté qui accroît le mérite est dans l'état religieux beaucoup plus que dans tout autre état, puisque l'on y tend à ce que la vie chrétienne offre de plus ardu et de plus parfait. Pour ce qui est de la difficulté du second genre, il est bien vrai que les religieux tâchent de s'y soustraire en toutes choses, et c'est un effet de leur sagesse, comme c'est la preuve de leur amour pour la vertu, et la matière spéciale de leurs mérites. Du reste, ils ne nient pas que ceux qui sont forcés de rester en présence des difficultés ne puissent y donner des signes d'une plus grande vertu, quand réellement ils sont fidèles.

III. A l'appui de cette réponse, ajoutons encore un grand principe du même saint Thomas, et qui est

partout d'une fréquente application dans le service de Dieu. La vertu, dit-il, consiste moins dans la difficulté que dans le bien que l'on fait : de sorte que la grandeur d'un acte vertueux doit se mesurer plutôt par sa bonté que par sa difficulté : car c'est *le bien*, plus que *le difficile*, qui compte pour le mérite ; d'où il suit qu'il faut regarder comme plus méritoire, non tout ce qui est plus difficile ou plus pénible, mais ce qui est à la fois plus difficile et meilleur, ou ce qui tire de la difficulté un surcroît de bonté [1]. Or, le bien résulte de trois choses : de la bonté de l'objet, de la bonté de l'intention et de la charité. Par exemple, les martyrs sans doute ont beaucoup mérité en souffrant pour Jésus-Christ ; mais la très-sainte Vierge méritait plus qu'eux tous par ses moindres actes, quoique peut-être la souffrance n'y fût pas toujours. Et c'est là une vérité pratique qui offre toute une direction, pour la consolation de ces âmes auxquelles il n'est pas donné de souffrir pour Dieu autant qu'elles le désireraient.

IV. Nous compléterons cette question du mérite de l'état religieux par un autre enseignement du Docteur angélique : il s'adresse à ceux que la vue de leurs péchés passés et le besoin qu'ils sentent d'en faire pénitence préoccupent quelquefois plus vivement que la pensée ou le désir de la perfection. Voici ses paro-

1. Ibid. q. 123, a. 12; et q. 27. a. 8. Ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili; unde magis mensuranda est virtutis magnitudo secundum rationem boni quam difficilis. — Plus facit ad rationem meriti bonum quam difficile; unde non oportet quod omne quod est difficilius, sit magis meritorium ; sed quod sic est difficilius, ut sit etiam melius.

les : « Sans doute, l'état religieux a été principalement institué pour faire acquérir la perfection, et c'est pourquoi l'on y trouve des exercices et des moyens qui retranchent les obstacles à la parfaite charité. Mais par là même qu'on ôte ces obstacles, on ôte à plus forte raison les causes du péché qui détruit totalement la charité. Et comme c'est en cela que consiste proprement et principalement la pénitence, savoir à retrancher les causes de nos péchés, il s'ensuit que nul état n'est plus propre à faire pénitence que l'état religieux. Aussi le droit canon cite l'exemple d'un grand coupable qui reçut le conseil d'entrer plutôt dans un monastère, que de subir la pénitence publique en restant dans le siècle ; et la raison qu'il en donne est que la pénitence est ainsi tout ensemble et meilleure et plus légère [1].

Quant aux œuvres satisfactoires que la profession religieuse donne également lieu de faire pour expier ses péchés, nous ne répéterons pas ce qui a été dit plus haut

SECTION III. — D'UNE CONDITION ESSENTIELLE POUR LE MÉRITE DU RELIGIEUX DANS SON ÉTAT.

Quoique le grand acte de la profession des vœux soit d'un excellent mérite devant Dieu, néanmoins une vérité qu'on ne saurait trop redire aux personnes qui ont fait cet acte est que son mérite, pour ne pas devenir entièrement illusoire. exige une in-

1. 2a 2æ. q. 185. a. 8.
2. Ch. II. art. II. sect. III.

dispensable condition, celle de l'accomplissement et de la fidélité à garder la promesse. De même que ce n'est point l'habit qui fait le religieux, ainsi ce n'est point la perfection de son état qui lui donne sa perfection personnelle, mais bien l'observation des devoirs de cet état. Laissons encore ici parler saint Thomas[1]. Quelques-uns, dit-il, peuvent être parfaits, qui ne sont point dans l'état de perfection ; et d'autres peuvent être dans l'état de perfection, qui sont loin d'être parfaits. Autre chose est donc l'état de perfection, et autre chose la perfection de la vie. On dit qu'une personne est dans l'état de perfection, non pas de ce qu'elle possède effectivement la charité parfaite, mais de ce qu'elle s'est obligée aux choses de la perfection. Or, il arrive que certains hommes s'imposent des obligations qu'ils ne gardent point, tandis que d'autres font le bien auquel ils ne se sont pas obligés ; comme il est dit en l'Évangile, de ces deux fils que leur père envoya travailler à sa vigne, l'un répondit : *Je ne veux pas,* et puis néanmoins il y alla ; au lieu que l'autre, après avoir dit : *J'y vais,* Seigneur, n'y alla cependant point[2].

Il faut revenir toujours à ces deux mots du Psaume : *vovete* et *reddite*[3]. Oui, dit le Seigneur à ceux qu'il appelle, offrez-moi vos vœux de religion ; nulle autre offrande ne peut me plaire davantage,

1. 2a 2æ. q. 184. a. 4.
2. Homo quidam habuit duos filios, et accedens ad primum dixit : Fili, vade hodie, operare in vinea mea. Ille autem respondens ait, nolo ; postea autem pœnitentia motus, abiit. Accedens autem ad alterum, dixit similiter. At ille respondens ait : Eo, Domine, et non ivit. MATTH. 21.
3. Ps. 55.

mais à une condition toutefois, c'est que vous les accomplirez fidèlement. Prononcer ces quelques paroles de la formule *voveo*, etc., rien n'est si facile, rien n'est sitôt fait; mais y être fidèle, voilà le grand point [1], et la vie entière y est comprise. Que si par malheur vous veniez ensuite à oublier ce que vous avez promis; si vous négligiez les obligations de vos saints vœux, non-seulement vous détruiriez alors vous-même tout le mérite de votre profession, mais vous en feriez encore la matière d'un jugement plus rigoureux : car, dit le sage : « Dieu n'aime point une infidèle et folle promesse; et il eût beaucoup mieux valu ne la point faire, que de la faire pour ne la point garder [2].

On entend quelquefois d'anciens religieux parler avec une certaine complaisance des années de leur profession; cette vanité serait plus que ridicule, si la manière dont ils ont vécu dans la religion s'accordait mal avec leur ancienneté.

SECTION IV. — POUR QU'UN INSTITUT APPARTIENNE A L'ÉTAT RELIGIEUX, IL FAUT L'APPROBATION DE L'ÉGLISE.

I. Il est facile de comprendre pourquoi tout institut et toute corporation pieuse a besoin d'être approuvée par l'Église, pour appartenir à l'état religieux. En effet, voici, je suppose, des fidèles qui se réunissent en certain nombre, avec la pensée de

1. Hoc opus, hic labor est. VIRG.
2. Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere : displicet enim ei infidelis et stulta promissio; multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere. ECCL. 5.

tendre de concert à la perfection évangélique. Mais pour cela, il leur faut une assurance qu'on leur fera prendre le véritable chemin ; il leur faut des garanties sur la légitimité des moyens qu'on leur proposera pour arriver au but. Or, un homme quel qu'il soit, fût-il animé des meilleures intentions, fût-il même un saint, ne peut donner ni cette assurance ni ces garanties. De là cette nécessité de recourir à l'Eglise et d'avoir son approbation : car elle est infaillible quand elle prononce sur une règle des mœurs, comme lorsqu'elle établit une règle de foi.

De plus, cette réunion d'hommes veut se constituer en corps religieux avec sa forme spéciale, et avec le droit de se gouverner et de s'accroître suivant ses constitutions ; mais pour toutes ces choses on voit que l'Église doit encore intervenir par son autorité.

C'est pourquoi, comme l'enseigne Suarez, l'approbation d'un institut par l'Église renferme deux choses : la première est *un jugement doctrinal* par lequel elle déclare, au moins implicitement, que cet institut ne propose rien que de saint dans son but, rien que de sage et de bon dans les moyens établis pour l'obtenir, en un mot, que le genre de vie que trace cet institut est propre à conduire les âmes à la perfection spéciale qu'il a en vue. La seconde chose renfermée dans cette approbation est *un acte de juridiction* par lequel l'Église, d'après ce jugement, constitue le corps religieux et le munit de tout ce qui est nécessaire à son existence, à son gouvernement et au développement de sa vie.

Depuis les conciles généraux de Latran et de Lyon,

l'approbation du Saint-Siége est nécessaire, au moins pour un ordre religieux proprement dit. Le Pape, en l'approuvant, devient par là même exclusivement son premier supérieur et propre prélat; c'est lui qui communique aux supérieurs les pouvoirs qu'ils ont à exercer, et qui accepte par eux les vœux de tous ceux qu'on y admet.

II. Les simples congrégations religieuses ont besoin, pour des raisons semblables, d'être approuvées de même par l'Église, et cette approbation doit leur venir au moins de l'autorité épiscopale. Quand c'est l'évêque qui approuve une congrégation dans son diocèse, il en est alors le premier supérieur de qui relèvent tous les pouvoirs; mais si cette congrégation vient à se répandre dans d'autres diocèses, elle doit dépendre également des Ordinaires respectifs des lieux pour les maisons qu'elle y possède.

Lorsqu'une congrégation sollicite l'approbation du Saint-Siége, le Souverain Pontife suit communément cet ordre : d'abord il accorde le *décret d'éloge*, qui est comme le germe de l'approbation formelle qu'on peut espérer; plus tard, il approuve l'institut dans ses points fondamentaux et le constitue par l'autorité apostolique, ou même il examine et approuve alors le corps de ses constitutions.

L'approbation du Saint-Siége ne change pas une simple congrégation en ordre religieux proprement dit, à moins que telle ne soit la volonté expresse et la déclaration du chef de l'Église. Cette approbation a pour effet : 1° de donner plus d'autorité à sa règle et plus de fermeté à son existence; 2° de l'autoriser

à s'établir dans toutes les parties de l'Église, du consentement toutefois des Ordinaires ; 3° d'empêcher que sa fin et ses moyens de l'obtenir, avec ses constitutions approuvées, ne puissent être changés ou modifiés par une autorité inférieure ; 4° de l'obliger à recourir au Saint-Siége pour tout ce qui peut survenir d'extraordinaire ou d'important dans son gouvernement.

Ainsi, comme il l'a déclaré plusieurs fois lui-même récemment pour les congrégations de femmes, la dispense des vœux, quoique simples ou temporaires, lui est réservée. Il faut son autorisation pour aliéner un immeuble de la congrégation, pour transférer ailleurs la maison-mère de l'institut, pour fonder une nouvelle maison de noviciat, pour diviser la congrégation en province, et pour déposer une supérieure générale. Enfin, tous les trois ans on doit lui envoyer un compte-rendu de l'*état matériel et personnel* indiquant le nombre des maisons et des religieuses, de l'*état disciplinaire* sur l'observance des constitutions et la formation des novices, et de l'*état économique* touchant l'administration des biens temporels.

Quant à l'autorité épiscopale sur les instituts religieux approuvés par le Saint-Siége, elle est définie par le concile de Trente, et par les décrets des Souverains Pontifes. Nous allons parler plus spécialement des communautés de femmes.

La permission de l'Ordinaire est de rigueur pour l'établissement d'une maison religieuse dans son diocèse. Mais le Saint-Siége n'a pas coutume d'approuver qu'un évêque soit supérieur général, ou nomme quelqu'un pour exercer cette fonction sur un pieux

institut qui s'étend hors de son diocèse, afin de ne pas blesser les droits des autres évêques.

L'évêque du lieu prescrit ou approuve tout ce qui regarde les fonctions ecclésiastiques dans les chapelles de l'institut, et députe les chapelains qui doivent y présider. Il assigne les confesseurs, ordinaire et extraordinaire de la communauté, et nulle sœur ne peut, excepté en voyage, s'adresser pour l'absolution qu'à des prêtres approuvés par lui pour les religieuses.

Il fait, par lui-même ou par un délégué, l'examen canonique des novices, tel que le prescrit le concile de Trente : c'est-à-dire, « qu'il explore ou fait ex-
« plorer avec soin la volonté de chacune, tant avant
« la vêture qu'avant la profession, pour s'assurer
« qu'elle n'est ni contrainte ni séduite, et qu'elle
« sait ce qu'elle fait ».

Enfin, il est établi par le concile de Trente pour gouverner les communautés de femmes de son diocèse *comme délégué du Saint-Siége*. En cette qualité, il visite les maisons par lui-même ou par un autre, il préside les chapitres généraux et confirme l'élection de la supérieure générale; et il transmet un compte-rendu de ces assemblées à la sacrée Congrégation des évêques et réguliers.

III. L'approbation donnée par l'Église à un corps religieux doit être pour chacun de ses membres l'objet d'une attention sérieuse, à raison des conséquences pratiques qui en découlent : car rien n'est plus capable d'exciter la confiance en Dieu , de nourrir la paix de l'âme dans sa vocation, d'atta-

cher le religieux à son saint état, et enfin de lui inspirer l'esprit d'obéissance. Aussi est-ce la première chose que l'on doit signaler à un candidat.

Il faut que chaque religieux sache voir toujours cette autorité de l'Église elle-même, et qu'il la respecte en tout et partout dans son institut; ce sera pour lui un grand et précieux exercice de l'esprit de foi, puisque sans cesse il verra se réaliser la parole du Seigneur : « Celui qui vous écoute m'écoute moi-même ». Mais tout enfant de l'Église aussi est tenu de reconnaître avec respect son autorité dans chacun des instituts religieux : car attaquer ou mépriser un ordre ou une règle qu'elle approuve, c'est lui manquer à elle-même, et pécher contre la religion.

On peut remarquer encore avec quelle sollicitude la sainte Église s'occupe des instituts religieux. C'est que là, en effet, il s'agit du service de Dieu dans ce qu'il a de plus relevé et de plus parfait; là elle voit la portion du troupeau la plus chère au divin Pasteur, son époux; là enfin, l'expérience des siècles lui montre les lieux où la sainteté a fleuri avec le plus d'abondance et d'éclat. Aussi, quel n'est pas son zèle à maintenir ou à relever l'observance régulière! témoins tant de conciles, tant de décrets des Souverains Pontifes, et les actes de tant de pieux évêques. Puis donc que l'Église de Dieu aime d'une affection toute spéciale l'état et les instituts religieux, certainement celui qui a d'autres sentiments à cet égard n'est point animé de son esprit, et quel qu'il puisse être, son exemple n'est d'aucun poids, mis contre le sien dans la balance. Que s'il se ren-

contre des taches, ou même des abus et des défaillances dans un corps religieux, l'Église sait faire la part de l'humaine faiblesse en face du but élevé où il y faut tendre, et, au lieu de cesser d'estimer l'institut et d'affectionner l'état, elle travaille plutôt à y ramener la discipline et la ferveur. Ainsi doivent penser et sentir ses vrais enfants, bien loin de prendre malignement occasion des fautes particulières pour haïr ou déprécier l'état et le corps.

ARTICLE III.

DE LA PERFECTION RELIGIEUSE.

SECTION Ire. — QUE FAUT-IL ENTENDRE PRÉCISÉMENT PAR LA PERFECTION.

I. On parle souvent de la perfection, du désir qu'on a d'arriver à la perfection, de la nécessité de devenir parfait; et trop souvent aussi cette idée de perfection reste dans un vague où l'imagination se livre à de pures illusions, pour ne donner que de vains sentiments et des résultats stériles.

Voici les notions fondamentales et précises de la perfection, d'après le Docteur angélique. On appelle *parfaite* une chose à laquelle il ne manque rien; *Perfectum est id cui nihil deest*. Or, il faut distinguer trois sortes de perfections. La première consiste en ce que la chose soit constituée dans son être propre, de manière qu'il ne lui manque rien quant à sa nature.

Ainsi un homme a cette perfection, quand il possède une âme douée de toutes ses facultés, et un corps doué de tous ses sens et de tous ses membres. — La seconde perfection donne à la chose tout ce qui peut être ajouté à sa substance, pour qu'il ne lui manque rien en bonté de nature. Ainsi un homme a cette perfection quand il possède toutes les qualités du corps et de l'âme qu'il peut naturellement avoir. — La troisième perfection consiste en ce que la chose atteigne sa propre fin pour y trouver tout le bien que peut exiger sa condition. Ainsi une montre est parfaite lorsqu'elle atteint sa fin, qui est de montrer exactement les heures, et un homme est parfait quand il atteint sa fin dernière qui est Dieu, le souverain bien. C'est de cette troisième perfection que nous avons à nous occuper relativement à l'homme, parce qu'elle est *sa perfection morale* vers laquelle il doit tendre pour être heureux : ce n'est autre chose que *la perfection de sa vertu*, et *la perfection de sa béatitude.*

On dit donc de chaque être qu'il est parfait selon qu'il atteint sa propre fin, parce que la fin d'une chose, quand elle s'y trouve arrivée, est ce qui lui donne sa dernière perfection. Or, c'est par la charité que l'homme atteint Dieu, sa fin dernière, suivant ces paroles de saint Jean [1] : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui ». Par conséquent, la perfection de la vie chrétienne est spécialement selon la charité.

1. Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo. I JOAN. 4.

Mais une chose aussi peut être de deux manières appelée parfaite : premièrement d'une manière absolue, et alors la perfection de la chose se considère dans ce qui appartient à sa substance même. Secondement, on dit d'une chose qu'elle est parfaite sous tel ou tel rapport, lorsque l'on considère la perfection dans les accidents de la chose, c'est-à-dire dans ce qui est surajouté à sa substance. C'est ainsi, par exemple, qu'on trouvera deux perfections distinctes et très-différentes dans un corps, s'il est parfait quant à sa substance, et parfaitement blanc quant à sa couleur. La première perfection est la perfection substantielle et principale de la chose, et la seconde est sa perfection accidentelle et secondaire.

Or la vie chrétienne consiste substantiellement dans la charité, selon ce que dit saint Jean : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort[1] » : d'où il suit que la perfection de la vie chrétienne, dans son idée absolue, se considère selon la charité. Secondairement ensuite et par manière de complément, elle se considère aussi selon les autres vertus que doit posséder l'homme parfait[2].

II. Insistons sur les conséquences pratiques qui découlent de ces principes. Et d'abord, la perfection religieuse est selon la charité; or, rappelez-vous que la charité est une vertu par laquelle nous aimons Dieu par-dessus toutes choses parce qu'il est

1. Qui non diligit, manet in morte. I JOAN. 5.
2. 2a 2æ. q. 184. a. 1.

le souverain bien, et notre prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu. La charité a donc un motif unique, qui est Dieu seul, et un double objet, qui est Dieu et le prochain. Par conséquent, lorsqu'il s'agit de la charité et de sa perfection, il faut prendre garde ou d'oublier l'un de ces deux objets, ou de perdre de vue son unique but qui ne doit être que Dieu.

Vous entrez en religion dans le but d'acquérir la perfection de la vie chrétienne ; là vous vous obligez par état à tendre vers cette perfection, laquelle est principalement la perfection selon la charité. Il faut donc vous bien pénétrer de votre double obligation, qui est de viser sans cesse non-seulement à la perfection de l'amour de Dieu, mais encore à celle de l'amour du prochain. Pour l'un et l'autre, la pratique extérieure et en quelque sorte matérielle pourra être diverse, selon la diversité des instituts et de leurs œuvres spéciales ; mais toujours il faut que les religieux tendent vers ce qui est parfait sous ce double rapport. C'est pour bien éclairer la route par où ils doivent marcher, que nous allons exposer avec une juste étendue toute cette grande matière de la charité, dont la perfection est le terme obligatoire de leurs efforts.

D'autre part, la perfection religieuse est encore selon les autres vertus, secondairement il est vrai, mais nécessairement aussi pour que rien ne lui manque. Il nous faudrait donc entrer de même ici dans la considération de toutes les vertus chrétiennes ; mais comme ce sujet est très-vaste, et qu'il nous ferait trop perdre de vue l'explication du catéchisme

des vœux, nous renvoyons le pieux lecteur aux écrivains ascétiques, qui en ont abondamment traité.

SECTION II. — DU PREMIER OBJET DE LA CHARITÉ, OU DE L'AMOUR DIVIN.

§ I. *En quoi consiste l'amour divin* [1].

1° L'amour en général n'est autre chose que *la complaisance du bien*, ou, pour parler plus clairement encore, c'est le mouvement du cœur s'attachant à un objet qui lui paraît bon. Aimer une chose est donc se complaire en elle, c'est-à-dire s'attacher à elle parce qu'on la trouve bonne.

Aimer quelqu'un, c'est aussi lui vouloir du bien, parce que dans l'amour d'amitié il y a non-seulement l'attachement à la personne de l'ami, mais encore et, par une suite nécessaire, la bienveillance à son égard comme à un autre soi-même.

Voilà deux idées très-nettes pour caractériser l'amour divin, qui est un amour d'amitié : aimer Dieu, c'est s'attacher à lui parce qu'on le trouve bon, et c'est lui vouloir du bien.

2° Dans l'idée générale de l'amour divin, on peut distinguer quatre nuances diverses : l'amour, la dilection, la charité et l'amitié.

L'amour est proprement ce que nous venons de dire.

La dilection ajoute l'idée *d'élection*, *diligere*, c'est-à-dire, *ex diversis eligere*, *choisir entre diverses choses :* par conséquent, la dilection ne se trouve que

1. 2a 2æ. quæst. 26. art. 1 et 3. — 2a 2æ. q. 23. a. 1

dans l'appétit raisonnable où est la liberté. Elle exprime aussi l'*acte* de l'amour de charité plutôt que son *habitude*.

Saint Denis a dit qu'à l'égard de Dieu le nom d'amour est plus divin que celui de dilection, en ce qu'il exprime pour ainsi dire quelque chose de passif : et en effet, dans l'amour divin l'homme se porte vers Dieu plutôt en subissant l'attraction de Dieu même, qu'il ne peut aller à lui par sa raison et sa propre élection : aussi est-ce principalement la prière qui l'obtient.

La charité indique une certaine perfection de l'amour, en ce qu'on estime *cher* et d'un grand prix l'objet qu'on aime : de là vient que le nom de charité ne se donne qu'à cet amour qui met Dieu au-dessus de toutes choses.

L'amitié exprime l'habitude de la charité, et elle dit aussi le mutuel attachement qui lie deux cœurs l'un à l'autre, avec une réciprocité de bienveillance. Or, la charité est une amitié qui s'établit entre Dieu et l'homme, selon ces mots de saint Jacques : « Abraham a été appelé l'ami de Dieu [1] » ; et Jésus-Christ Notre-Seigneur déclare aux siens qu'ils sont « ses amis [2] ».

Cette mutuelle liaison de Dieu avec l'homme est fondée sur la communication que Dieu fait à l'homme de sa béatitude, ici-bas par la grâce sanctifiante qui en est le germe, et dans le ciel par la gloire et la pleine jouissance de lui-même. Et

1. Et amicus Dei appellatus est. JAC. 2.
2. Vos autem dixi amicos. JOAN. 15.

l'homme rend à Dieu le retour dont il est capable, en lui communiquant et lui consacrant ce qu'il a, ce qu'il est, et tout ce qu'il peut lui donner.

Le propre de l'amitié est de vivre avec son ami. Aussi par la charité l'homme entre dans une continuelle relation avec Dieu, et tel est l'exercice de sa vie spirituelle sur la terre. Mais, durant l'exil, ces relations de l'amitié divine sont imparfaites, parce que, dit saint Paul, « nous ne connaissons qu'en partie[1] », et que le divin Ami reste pour nous derrière les voiles de la foi. Et pourtant, que ne s'est-il point passé entre Dieu et ses saints ! C'était une familiarité étonnante[2], dit l'auteur de l'*Imitation;* et c'est ce qu'éprouve proportionnellement toute âme fervente et généreuse. Dans la patrie, les relations de l'amitié divine seront parfaites, lorsque « nous verrons sa face et qu'il sera tout en tous[3] ».

§ II. *Le siége de l'amour divin n'est point l'appétit inférieur de l'homme, mais uniquement sa volonté*[4].

Il y a dans l'âme humaine deux puissances qui se portent vers le bien pour s'y complaire et s'y attacher; le philosophe les nomme les deux *appétits* de notre nature : l'un est *l'appétit inférieur,* et l'autre, *l'appétit raisonnable ou supérieur*, qui s'appelle aussi *la volonté.*

1. Ex parte enim cognoscimus. I Cor. 13.
2. Familiaritas stupenda nimis.
3. Et servi ejus servient illi, et videbunt faciem ejus. Apoc. 22. Ut sit Deus omnia in omnibus. I Cor. 15.
4. 1a 2æ. q. 26. a. 1.

Ces deux puissances de notre âme ont donc chacune la faculté d'aimer; mais leur amour diffère comme elles-mêmes : l'une aime nécessairement, et l'autre librement; toutes deux ont le bien pour objet, mais chacune à sa manière : car l'objet de l'appétit inférieur est un bien que les sens peuvent saisir, tandis que l'objet de l'appétit raisonnable est un bien saisi ou connu par l'entendement sous l'idée commune de bien.

Or, l'objet de la charité n'est point quelque bien sensible, mais le Bien divin, c'est-à-dire Dieu même, qui ne peut être connu au moyen des sens, mais uniquement par l'intelligence de l'homme. D'où il suit nécessairement que le *sujet* de la charité, c'est-à-dire le siége de l'âme où elle peut résider, n'est pas l'appétit inférieur qui éprouve les impressions sensibles, mais seulement la volonté.

Voilà des principes d'une grande importance pour la direction spirituelle des âmes, soit qu'il faille les rassurer au sujet de ces inclinations qu'elles éprouvent sans y consentir vers le plaisir sensible, soit qu'on ait à les éclairer sur la vraie nature de la charité.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce donc que ces douces émotions que l'on sent quelquefois en se livrant aux choses de la piété? Ces larmes de dévotion et autres impression sensibles, n'est-ce pas le saint amour ?

La réponse à cette question a été donnée en parlant de la dévotion sensible [1].

1. Chap. I. Art. II. Sect. III.

SECTION III. — DE LA PERFECTION DE L'AMOUR DIVIN.

§ I. *Est-il possible à l'homme d'aimer Dieu parfaitement*[1] ?

La perfection de la charité peut s'entendre de deux manières : la première, par rapport à l'objet qu'il s'agit d'aimer ; la seconde, par rapport à celui qui aime.

1° Relativement à l'objet de l'amour, la charité est parfaite quand on aime une chose autant qu'elle est aimable. Or Dieu est aussi aimable qu'il est bon ; et comme sa bonté est infinie, il s'ensuit qu'il est infiniment aimable. Mais aucune créature ne peut l'aimer infiniment, puisque toute vertu créée a sa limite. Sous ce rapport donc, la charité d'aucune créature ne peut être parfaite ; il n'y a de parfait que l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même autant qu'il est digne d'être aimé.

Ici l'âme aimante n'a qu'une ressource dans son impuissance, celle de s'humilier à la vue d'une bonté qui mérite d'être infiniment plus aimée qu'elle ne saurait le faire ; et puisque cependant Dieu s'aime autant qu'il est aimable, elle s'en réjouira, unissant le peu qu'elle peut offrir à cet immense amour qu'il se porte à lui-même.

2° Relativement à celui qui aime Dieu, la charité sera parfaite, s'il l'aime autant qu'il en est capable, ainsi qu'on va l'expliquer.

1. 2a. 2æ, q. 24. a. 8.

§ II. *De trois sortes de perfections de l'amour divin* [1].

Que l'homme aime Dieu de tout son pouvoir et autant qu'il en est capable, c'est ce qui peut lui arriver de trois manières différentes.

La première consiste à aimer Dieu tellement, que le cœur soit tout entier et toujours *actuellement* porté vers lui, et cette perfection sera celle de la patrie ; elle n'est pas possible en cette vie, où l'infirmité humaine ne permet point de penser toujours actuellement à Dieu, ni de se porter incessamment vers lui par le mouvement de l'amour.

On pourrait avoir besoin de rappeler cette vérité à certaines âmes ambitieuses et indiscrètes qui veulent l'impossible.

Une seconde manière d'aimer Dieu parfaitement, c'est que l'homme mette *habituellement* en Dieu son cœur tout entier, de telle sorte qu'il ne pense et ne veuille rien de contraire à l'amour qu'il doit à Dieu, et qu'il écarte ainsi de son affection tout ce qui détruirait en lui la charité, à savoir, tout péché mortel. Cette perfection, qui est de précepte, se trouve en tous ceux qui possèdent la charité et sont en état de grâce avec Dieu. Le péché véniel ne lui est point contraire, parce qu'il n'ôte point l'habitude de la charité.

Il est une troisième manière d'aimer Dieu parfaitement, qui occupe le milieu entre les deux autres : elle consiste en ce que l'homme mette toute son

1. 2a 2æ. q. 24. a. 8., et q. 1. 84. a. 2.

étude à être par l'esprit et le cœur entièrement à Dieu et aux choses divines, en laissant tout le reste, autant que le permettent la faiblesse et la nécessité de la vie présente. Cette perfection de la charité se dégage donc, autant qu'elle le peut ici-bas, des choses terrestres même licites qui, en occupant l'âme, empêchent son mouvement actuel vers Dieu ; et elle s'attache à exclure de l'affection de l'homme jusqu'aux moindres obstacles qui gêneraient la direction totale de son cœur vers le Bien divin.

C'est à cette troisième perfection de la charité que se rapportent les conseils évangéliques, comme moyens de l'atteindre. On peut, sans doute, la rencontrer dans une personne qui vit au milieu du monde, on doit même y exciter les âmes généreuses ; mais le religieux possède dans son état des secours propres pour l'obtenir et pour y faire des progrès toujours croissants. Il faut encore ajouter que son état même lui impose l'obligation d'y tendre.

§ III. *De la perfection de l'amour divin considérée dans son acte.*

L'acte de charité, relativement à sa perfection, peut être considéré de deux manières : ou selon sa nature, ou selon son degré.

Il est parfait dans sa nature, quand il sort tout entier du motif propre de la charité, sans mélange d'aucun autre motif. C'est donc aussi ce qu'on appelle l'*acte du pur amour*, où nous aimons Dieu uniquement pour lui-même. Cette charité, quoique parfaite, peut toujours croître en intensité durant la

vie présente, de manière que les actes en soient d'une perfection toujours plus haute.

L'acte de charité sera imparfait dans sa nature, si l'on aime Dieu pour quelque autre bien que lui-même, comme ses bienfaits ou ses récompenses. Ces motifs inférieurs ne suffisent point par eux-mêmes à produire l'acte de parfaite charité; mais ils y disposent notre cœur : de sorte que, par leur considération, nous arrivons facilement à aimer Dieu pour sa bonté même qu'ils nous manifestent; et il n'est pas jusqu'aux châtiments qu'il inflige ou dont il menace, qui ne puissent nous disposer à l'acte de charité, lorsque c'est en nous réfugiant dans le sein de sa miséricorde que nous voulons échapper à sa justice[1].

L'acte de charité est parfait selon le degré, quand, sans être parfaitement pur dans sa nature, il fait cependant préférer Dieu à tout autre bien, et qu'ainsi on l'aime pratiquement plus que toutes choses. La marque nécessaire et la preuve de cette charité est l'observation des commandements, allant au moins jusqu'à éviter le péché mortel, selon ces paroles du Seigneur : « Si vous m'aimez, gardez mes préceptes[2] ».

L'acte de charité est imparfait selon le degré, et insuffisant pour le salut, lorsque l'on aime pratiquement quelque chose plus que Dieu ou autant que lui.

La charité parfaite en sa nature est celle que la théologie appelle *affectivè summa*, suprême du côté

1. 2a. 2æ q. 27. a. 3.
2. Si diligitis me, mandata mea servate. JOAN. 14.

de l'affection ; et la charité parfaite en son degré est celle qui est dite *appreciativè summa,* suprême du côté de l'appréciation.

Pour que l'acte de charité justifie hors du sacrement un homme tombé dans le péché mortel, il faut, avec le désir du sacrement, que la charité soit parfaite non-seulement selon son degré, mais encore selon sa nature. Néanmoins, c'est là une vérité bien consolante : car, s'il arrive parfois à la fragilité humaine de faire une chute, on a, grâce à la divine miséricorde, un moyen prompt de retrouver son amitié, en attendant que l'on puisse recevoir le sacrement; et cet acte de charité parfaite n'est pas aussi difficile que plusieurs le pensent, surtout pour une âme vraiment chrétienne qui demande à Dieu cette grâce par une ardente prière.

Il y a eu des hommes qui ont prétendu que l'amour divin, pour être l'amour pur, doit se porter vers Dieu considéré comme le souverain bien en lui-même, sans aucune relation avec nous : de sorte, disaient-ils, que celui qui aime en Dieu son propre bien, n'a plus pour lui qu'un amour *intéressé* qui n'est point le pur amour. Ces hommes n'ont pas compris ce que c'est qu'aimer Dieu : en effet, puisque l'objet propre de l'amour est le bien ou ce qui est bon, et que notre cœur ne peut s'attacher qu'à ce que nous avons reconnu bon pour nous, ne s'ensuit-il pas manifestement qu'aimer Dieu c'est essentiellement se complaire en lui et y trouver son bien? « Qu'est-ce qu'aimer Dieu gratuitement? s'écrie saint Augustin. C'est l'aimer lui-même pour

lui-même, et non pour autre chose [1] ». — Et saint Alphonse de Liguori : « Le désir de posséder Dieu est l'acte propre de la charité, et même le plus parfait de tous, puisque la possession de Dieu est la charité consommée [2] ».

§ IV. *Exposition du grand commandement de la charité* [3].

« Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de tout votre esprit, de toute votre âme et de toutes vos forces [4]. C'est là le très-grand et le premier commandement [5]. »

L'Ange de l'École est ici d'une précision et d'une plénitude admirables pour montrer dans la pratique cette triple perfection de la charité qu'on vient de voir; et le religieux remarquera que c'est selon la troisième qu'il doit se faire l'application du grand commandement.

L'amour divin est, comme nous l'avons dit, un mouvement de la volonté, et c'est elle qui est désignée ici par le mot *cœur :* car, de même que l'organe corporel du cœur est le principe de tous les mouvements de la vie animale, ainsi la volonté, surtout quant à la tendance vers la fin dernière qui est son

1. Quid est gratuitum? Ipse propter se, et non propter aliud.

2. Desiderium possidendi Deum est actus proprius charitatis, imo omnium perfectissimus; quia possessio Dei est charitas consummata.

3. 2a 2æ. q. 44. a. 5.

4. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota mente tua, ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. DEUTER. 6.

5. Hoc est maximum et primum mandatum. MATTH. 22.

objet propre, est le principe de tous les mouvements de l'âme et de la vie spirituelle. Il faut bien observer et retenir ceci, que le mot *cœur*, quand on parle de l'amour divin, est une expression métaphorique qui ne sert qu'à exprimer *la volonté* et ses affections ; il ne s'agit donc point alors de l'appétit inférieur ni de ses émotions sensibles.

C'est pourquoi le grand précepte de la charité s'adresse avant tout à la volonté, puisque là est le principe de tous les mouvements de notre âme. Et en effet, dès que Dieu possède la volonté, il tient déjà tout le reste de l'homme : de là vient qu'il dit lui-même à chacun de nous : « Mon fils, donne-moi ton cœur [1] », c'est-à-dire ta volonté.

Mais il y a dans l'homme trois autres principes de ses actes qui sont placés sous le commandement et l'impulsion de la volonté : le premier est l'entendement, exprimé ici par le mot *esprit*, *mens ;* le second est l'appétit inférieur et sensitif, rendu par le mot *âme*, *anima*, parce qu'en effet l'Écriture s'en sert fréquemment pour signifier la vie animale ; le troisième est la force motrice qui exécute par nos membres les actions extérieures, et cette force d'exécution est rendue par les mots *puissance, vertu*, *forces, fortitudo,* ou *virtus*, ou *vires*.

Par le grand commandement de la charité il nous est donc ordonné : 1° de porter vers Dieu toute notre intention et tous les mouvements de notre volonté : ce qui est l'*aimer de tout notre cœur ;* et

1. Præbe, fili mi, cor tuum mihi. Prov. 23.

voilà qui embrasse l'universalité de nos affections intérieures et libres ;

2° D'assujettir totalement à Dieu notre intelligence et notre raison : ce qui est l'*aimer de tout notre esprit ;* là se trouve renfermé l'hommage de la foi et de tout ce qui tient à nos pensées, à nos appréciations et à nos jugements ;

3° De faire en sorte que notre appétit inférieur soit réglé selon Dieu : ce qui est l'*aimer de toute notre âme* ; et voilà notre devoir par rapport à la sensibilité, à la mémoire et à l'imagination ; remarquez la justesse du mot *reguletur :* la volonté, pour modérer autant qu'il dépend d'elle l'appétit inférieur et ses passions, doit tenir le frein selon la règle de la droite raison ;

4° Enfin, de veiller à ce que toutes nos actions extérieures soient l'exécution fidèle de la volonté de Dieu : ce qui est l'*aimer de toute notre puissance*, ou de *toute notre vertu* ou *de toutes nos forces.* Ici est contenue cette totalité qui embrasse les œuvres du service de Dieu, soit lorsqu'il commande, soit lorsqu'il invite et conseille seulement.

Voilà comment la perfection tout entière se trouve dans le grand précepte de la charité.

Mais, poursuit saint Thomas [1], il ne sera parfaitement accompli que dans la patrie; et, ici-bas où nous sommes sur la route, son accomplissement reste toujours imparfait : car accomplir parfaitement

1. 2a 2æ, q. 44. a. 6. Ce texte donne une réfutation des Jansénistes et répond à leurs accusations contre les docteurs catholiques sur cette matière de la charité.

le précepte, c'est atteindre la fin que se proposait celui qui l'a imposé. Toutefois on l'accomplit aussi, quoique imparfaitement, lorsque, sans atteindre encore la fin du législateur, on ne s'écarte point de l'ordre qui mène à la fin. Ainsi, quand un général d'armée commande l'attaque de l'ennemi à ses soldats, ceux-là remplissent parfaitement l'ordre donné, qui combattent de manière à vaincre réellement, ce qui est la fin que se propose le général. Mais ceux qui en combattant n'arrivent pas jusqu'à la victoire remplissent néanmoins aussi, quoique imparfaitement, l'ordre donné, dès lors qu'ils ne font rien contre la discipline militaire.

Il en est de même de l'accomplissement du grand précepte. Dieu, en l'imposant à l'homme sur la terre, a sans doute l'intention qu'il s'unisse pleinement et totalement à lui : ce qui aura lieu dans la patrie, lorsque, selon l'expression de l'Apôtre, « toutes choses lui seront tellement assujetties, qu'il sera tout en tous [1] ». Et néanmoins il ne l'impose pas vainement à ceux qui sont encore dans la voie, quoique nul d'entre eux ne puisse alors en atteindre la perfection : car, dit saint Augustin, « on ne court pas comme il faut, si l'on ignore le but vers lequel il faut courir ; et comment saurait-on quel est ce but, si aucun précepte ne venait le montrer ? [2] ».

1. I. Cor. 15.
2. Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur ? Lib. de perfectione justitiæ.

§ V. *D'une certaine totalité relativement à l'amour divin.*

Quoique rien ne manque dans ce qui vient d'être exposé pour bien caractériser la perfection de l'amour divin, on peut cependant la considérer encore sous une face propre à lui donner un nouveau jour. La charité, pour être parfaite, sans que rien n'y manque, doit embrasser une certaine *totalité* ou *universalité,* qui s'étende à tout ce qui est de Dieu, et à tout ce qui appartient à Dieu.

Et ici quel vaste champ s'ouvre à nos regards pour l'exercice du saint amour ! Et qui doit s'élancer dans cette carrière avec plus d'ardeur que ceux qui sont dans l'état de perfection ? Pour aimer Dieu parfaitement et totalement, il faut donc non-seulement aimer Dieu en lui-même, la bonté par essence, les trois personnes divines et chacun des attributs infinis de l'Être divin, mais encore toutes les opérations divines dans l'univers. Il faut aimer le Dieu incarné, Jésus-Christ Notre-Seigneur, sa vie, ses mystères, son nom, sa gloire, sa mère, ses saints, etc. ; il faut aimer tout ce que fait sa Providence dans l'ordre naturel et surnaturel, spécialement en nous et sur nous ; enfin, il faut aimer Dieu dans toutes ses créatures, surtout dans les hommes ses enfants, qu'il appelle *notre prochain*, et au sujet desquels il a voulu, par une attention spéciale, nous imposer *un second commandement qu'il déclare semblable au premier* [1].

1. Secundum autem simile est huic. MATTH. 22.

SECTION IV. — DES EFFETS DE L'AMOUR DIVIN.

Les effets du saint amour sont de deux espèces : les uns qu'il produit à l'intérieur de l'âme, les autres qui le manifestent dans les actions extérieures.

§ I. *Les effets intérieurs de l'amour divin* [1].

1° Son effet le plus immédiat, quand il se trouve dans une âme, est d'y *produire de saintes affections*, comme le propre du feu est de causer de la chaleur. Mais nous avons déjà montré que ces affections sont proprement celles de la volonté, qui étant libre peut toujours les produire, même en l'absence des affections sensibles. Ajoutons que pour juger de leur intensité il ne faut pas les comparer avec les autres mouvements de l'amour naturel et humain, comme par exemple de l'amour maternel, parce que l'amour de Dieu étant d'un ordre tout différent, son affection peut être vraie et même plus intense sans avoir la même véhémence sensible.

2° L'*amour divin cause la joie :* car la joie provient de l'amour, soit lorsqu'on jouit du bien qu'on aime, soit lorsqu'on voit un ami jouir de son bien propre.

La joie principale de la charité est celle qui se réjouit du Bien divin, ou du bonheur que Dieu possède lui-même. Et cette joie en nous est incompatible avec la tristesse, de même que le bien dont elle se réjouit ne peut être mélangé d'aucun mal.

1. 2a 2æ. q. 28, 29.

C'est pourquoi l'Apôtre nous dit : « Réjouissez-vous *toujours* dans le Seigneur [1] », et c'est en effet ce que nous pouvons toujours faire, quels que soient les maux qui nous atteignent en cette vie. Les saints nous en fournissent mille et mille exemples.

Une autre joie de la charité est celle par laquelle on se réjouit du bien divin, selon qu'on y participe. Or, le juste, même dès ce monde, participe à ce bien : car, dit saint Jean : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui [2] ». Et telle est la source de cette joie, que rien n'est capable de la lui ôter. Cependant la tristesse peut se mêler à cette seconde joie de la charité, à raison des obstacles qui nous empêchent ici-bas, nous ou ceux que nous aimons comme nous-mêmes, de participer au Bien divin ; ces obstacles sont les péchés, les infirmités spirituelles, les périls de la vie et le délai de la parfaite possession dans le ciel.

3° L'*amour divin cause la paix*. Saint Augustin définit la paix : la tranquillité de l'ordre. Or, l'ordre au dedans de nous-mêmes est souvent en danger d'être troublé, soit par les inclinations de la chair qui combat contre l'esprit, soit par celles de la volonté, lorsqu'elle se porte vers divers objets qu'elle ne peut atteindre simultanément. La paix consiste donc à mettre d'accord toutes ces tendances et à les faire reposer dans l'ordre. Et c'est là un effet propre de la charité : car, en aimant Dieu plus que toutes choses, elle donne à l'âme le moyen de rap-

1. Gaudete in Domino semper. PHILIP. 4.
2. Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. I. JOAN. 4.

porter tout à lui, et de faire marcher ainsi toutes ses puissances vers un seul et même but.

4° L'*amour divin cause l'union avec Dieu*, et cela de deux manières : la première est selon l'affection du cœur ; et c'est l'amour même qui est formellement cette union et ce nœud, puisqu'il consiste précisément à s'attacher à Dieu. La seconde union, qui est l'effet de la première, se fait par le rapprochement réel des amis, parce que l'amour nous porte à rechercher la présence de son objet, comme d'un bien qui nous plaît et nous appartient. Ainsi, celui qui aime Dieu véritablement n'omet rien pour qu'il lui soit présent de toutes les façons possibles : par les communications dans la prière, par la sainte communion et l'assiduité à le visiter dans son sacrement, par le recueillement et l'exercice de la présence de Dieu, enfin par le fréquent désir d'être au plus tôt avec lui parfaitement dans son royaume.

5° L'*amour divin va jusqu'à causer entre Dieu et l'âme une compénétration mutuelle*, selon ce que dit l'Apôtre bien-aimé : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui [1]. » Et voici comment saint Thomas explique cet admirable effet de la charité.

La compénétration mutuelle a lieu tant pour l'entendement que pour la volonté. Car : 1° Dieu demeure dans l'entendement de celui qui l'aime, en ce que la pensée de celui-ci est pleine de son Dieu ; et lui-même demeure dans l'entendement

1. Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. I. JOAN. 4.

divin, en ce que, non content d'une connaissance de Dieu pour ainsi dire superficielle, il pénètre à l'intérieur et s'efforce par la méditation d'atteindre autant qu'il en est capable les pensées divines, comme il est écrit du Saint-Esprit qui, parce qu'il est l'amour infini, « scrute tout, même les profondeurs de Dieu [1] ». 2° Dieu demeure dans la volonté qui l'aime, en ce qu'il est dans ses affections, soit qu'elle se réjouisse en lui des biens qu'il possède, soit qu'elle désire elle-même le posséder, soit qu'elle tâche de lui procurer la gloire qu'elle lui veut. Et la volonté qui aime demeure dans celle de Dieu, en ce qu'elle se montre inviolablement unie à cette aimable volonté par la pleine conformité de ses affections, de ses désirs, de ses projets, de ses déterminations et de tous ses actes.

§ II. *Les effets extérieurs de l'amour divin.*

1° *L'amour produit les œuvres.*

La charité est un amour d'amitié dont le mouvement intérieur est de vouloir du bien à celui qu'on aime. De là il suit que sa nature est d'être libéral, et il n'a pas besoin qu'on le stimule pour se produire. « Après que l'homme, dit le sacré Cantique, aura donné tout ce que renferme sa maison pour satisfaire à son amour, il comptera pour rien ce qu'il aura fait [2] .»

La charité est une amitié entre Dieu et l'homme,

1. Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. I. COR. 2.
2. Si dederit homo omnem substantiam domus suæ pro dilectione, quasi nihil despiciet eam. CANTIC. 8.

c'est-à-dire qu'elle ne crée pas seulement entre eux une mutuelle inclination des cœurs, mais encore une bienveillance mutuelle, et une volonté ardente et profonde de se faire la communication réciproque de leurs biens. Voilà pourquoi les œuvres sont nécessaires de part et d'autre pour fonder, fortifier et constater cette amitié.

Or, voyez comment le divin Ami vous a montré la réalité de son amour. Comptez-en, si vous le pouvez, les preuves dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. Entrevoyez même par la pensée tout ce qu'il veut faire encore pour vous dans l'ordre de la gloire. Mais, après avoir ainsi reconnu pleinement, par l'esprit et le cœur, la part que met votre Dieu dans son amitié, considérez aussi celle qu'il est de toute justice que vous, l'autre ami, mettiez en retour, lui donnant tout ce que vous avez et tout ce que vous êtes.

Quelles sont les œuvres où la charité mérite davantage? Sont-ce les plus laborieuses et les plus difficiles? Saint Thomas répond [1] qu'une œuvre peut être laborieuse et difficile de deux manières : l'une, à raison de la grandeur de l'acte ; l'autre, par la faute de celui qui l'opère. Dans le premier cas, le travail accroît le mérite; mais il appartient à l'amour de diminuer ce travail sans cependant que le mérite soit amoindri. Dans le second cas, chacun trouve laborieux et difficile ce qu'il ne fait pas d'une prompte volonté; et la peine alors, au lieu d'augmenter le mérite de l'œuvre, a pour effet

1. la 2æ. q. 114. a. 4.

de le diminuer ; mais il appartient à l'amour d'ôter ou d'alléger le travail. Cette double leçon est très-digne d'être méditée, et l'application en est facile et fréquente.

2. *L'amour divin produit le zèle* [1].

Qu'est-ce que le zèle ? C'est proprement l'effort que fait celui qui aime, pour repousser et détruire tout obstacle contrariant son amour.

En général, plus l'âme tend fortement vers un objet, plus aussi elle s'efforce d'écarter les choses qui l'arrêtent. Mais cela est vrai surtout de l'amour, qui, à mesure qu'il grandit, repousse avec plus d'énergie tout ce qui lui est contraire, à savoir, tout ce qui l'entrave dans la poursuite ou la jouissance du bien qu'il aime, et tout ce qui s'oppose au bien de son ami. Que si le zèle ne peut parvenir à repousser l'obstacle, il souffre et il gémit.

L'exercice du zèle des âmes est en même temps celui du zèle de la gloire de Dieu : car la grande gloire de Dieu est d'être connu et aimé de ses créatures raisonnables, et la grande pratique de la charité envers le prochain est de lui faire connaître son bien suprême et de l'aider à s'en assurer l'éternelle jouissance.

SECTION V. — DU SECOND OBJET DE LA CHARITÉ, OU DE L'AMOUR DU PROCHAIN.

§ I. *Du motif de la charité envers le prochain* [2].

1° De ce que la raison d'aimer notre prochain

1. 2a 2æ. q. 28. a. 4.
2. 2a 2æ. q. 25. a. 1.

est l'amour même que nous devons à Dieu, il s'ensuit que la charité embrasse aussi l'amour du prochain. En effet, nous sommes obligés d'aimer ce qui est de Dieu dans notre prochain, savoir, les dons de la nature et de la grâce qu'il a mis en lui, et d'aimer le prochain pour qu'il soit lui-même à Dieu et en Dieu, par la grâce en cette vie et par la gloire en l'autre. D'où il est manifeste que l'acte par lequel nous aimons Dieu et le prochain est, selon l'espèce, le même acte de charité ; et c'est ce que l'apôtre saint Jean enseigne aux chrétiens : « Nous avons de Dieu ce commandement que celui qui aime Dieu doit aimer aussi son frère [1] ». Un amour du prochain qui n'aurait point Dieu pour motif serait par cela seul inutile au salut ; et il deviendrait coupable, s'il se portait sur le prochain comme sur sa fin principale, ou avec détriment de l'amour de Dieu.

Tel est donc le grand principe de la charité fraternelle. Comme il importe aux chrétiens, spécialement aux religieux, de s'en bien pénétrer ! Et que nous avons besoin d'y revenir fréquemment, puisque l'amour-propre nous le fait oublier sans cesse !

2° A ce sujet saint Thomas se propose une question qui peut sembler étrange au premier coup d'œil ; mais elle appelle une réponse où se trouvent plusieurs leçons fort utiles [2].

Est-il plus méritoire d'aimer Dieu que d'aimer le prochain ?

1. Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. I, JOAN, 4.
2. 2a 2æ. q. 27. a. 8.

Je réponds, dit-il, que si l'on considère séparément l'un ou l'autre amour, il est hors de doute que l'amour divin est plus méritoire : car la récompense lui est due pour lui-même, puisque la suprême et dernière récompense sera de jouir de Dieu vers lequel tend le mouvement de cet amour.

Mais si l'on prend l'amour divin selon qu'une personne s'applique à l'exercer exclusivement, à l'amour du prochain selon qu'elle s'applique à l'aimer pour Dieu, alors l'amour du prochain renferme l'amour de Dieu, tandis que l'amour de Dieu ne renferme point l'amour du prochain. D'où il y aura comparaison du parfait amour de Dieu, lequel s'étend jusqu'au prochain, avec l'amour de Dieu imparfait, parce que, comme nous a dit le saint Apôtre, « nous avons de Dieu ce commandement, que celui qui aime Dieu doit aimer aussi son frère » ; et dans ce sens, l'amour du prochain a la prééminence.

De là jaillissent trois conséquences pratiques : la première, que celui-là se trompe, qui croit aimer Dieu et mériter davantage en se retirant des exercices de la charité du prochain, contrairement à sa vocation et à son état, pour s'appliquer plus à son aise aux exercices de la dévotion. La seconde, que les actes de l'amour du prochain cependant ne reçoivent leur mérite que de l'amour de Dieu : d'où sort la nécessité, comme le dit si bien saint Ignace, « de s'assurer, avant d'agir, si c'est vraiment de l'amour divin que descend cet amour qu'on éprouve pour le prochain, en sorte que, dans la cause pour laquelle on l'aime, Dieu apparaisse manifeste-

ment [1] ». La troisième leçon est que cet amour du prochain a un besoin essentiel, pour qu'il reste plein de l'amour de Dieu, qu'on le retrempe fréquemment dans les exercices propres de l'amour divin, qui sont les exercices spirituels.

§ II. *Exposition du second commandement de la charité* [2].

« Vous aimerez votre prochain comme vous-même [3]. » Les paroles de ce commandement signalent d'elles-mêmes *la raison* de l'amour qui est dû au prochain, et *la manière* dont il faut l'aimer.

1° La raison de l'aimer se trouve dans le mot de *prochain*, *proximus* : car voilà pourquoi nous devons aimer tous les hommes de l'amour de charité : c'est qu'ils sont très proche de nous, étant comme nous les images naturelles de Dieu, les enfants de Dieu comme nous, et capables aussi bien que nous de cette gloire, en laquelle nous serons un jour transformés à jamais tous ensemble dans le sein de Dieu. Et l'Écriture emploie tantôt le mot de *prochain*, tantôt celui de *frère*, tantôt celui d'*ami*, toujours pour exprimer la même affinité.

2° La manière d'aimer notre prochain est exprimée par ces mots : *comme vous-même*. Le précepte ne dit donc pas qu'on doit l'aimer *à l'égal* de soi-même,

1. Prima regula est, ut amor ille qui me movet, descendat desursum ex amore Dei Domini nostri, ita ut sentiam primum in me hunc esse propter Deum, et in causa reluceat Deus. Exerc. Spirit. reg. pro eleemosynis.
2. 2a 2æ q. 44. a. 7.
3. Diliges proximum tuum sicut teipsum. MATTH. 22.

mais *semblablement ;* et cela par trois endroits : premièrement, du côté du *motif,* aimant son prochain pour Dieu, comme on est obligé de s'aimer ainsi soi-même; et par là l'amour que nous aurons pour les autres sera *saint.* Secondement, du côté de *la règle,* qui ne permet pas de condescendre au désir d'autrui pour le mal, mais seulement pour le bien, de même qu'on ne doit céder à ses propres désirs que pour ce qui est honnête et bon ; et par là l'amour du prochain sera *juste.* Troisièmement, du *côté de la fin,* c'est-à-dire qu'il ne faut pas aimer ses frères pour son propre intérêt, mais en leur voulant du bien comme on s'en veut à soi-même; et par là l'amour du prochain sera *vrai* : car l'aimer pour son profit ou son plaisir, ce n'est pas aimer véritablement le prochain, mais s'aimer soi-même.

§ III. *La perfection de l'amour du prochain* [1].

Dans la charité qui regarde notre prochain, il faut distinguer deux sortes de perfection :

La première, sans laquelle il n'y aurait pas même de charité, veut que l'on écarte de son affection tout ce qui par le péché mortel détruirait en soi-même l'habitude de cette vertu.

La seconde perfection s'élève beaucoup plus haut et tient à trois choses : à son extension, à son intensité et à son effet ou exercice.

1° La charité du prochain sera parfaite *en extension,* si l'on aime non-seulement ses proches et ses

1. 2a 2æ. q. 184. a. 2.

amis, mais encore les inconnus et les étrangers et ultérieurement même ses ennemis : car, dit saint Augustin, « c'est là le propre des parfaits enfants de Dieu[1] ».

Autant cette perfection de la charité, qui embrasse dans son affection tout homme sans exception, est digne de la sainte ambition des religieux, autant elle demande d'efforts, à raison des difficultés qu'elle rencontre. Le principal obstacle n'est pas dans les défauts ou les torts d'autrui, c'est celui que nous posons nous-mêmes en oubliant toujours qu'il faut aimer le prochain pour Dieu, et non pour ce qui nous plaît en sa personne.

2° La charité du prochain sera parfaite *en intensité*, si l'on est disposé à ne reculer devant aucun sacrifice, quand il s'agit de lui prouver son amour ; et c'est ainsi que, pour le bien de ses frères, non-seulement on méprisera les avantages temporels, mais qu'on sera prêt même à supporter le travail, la peine, la souffrance, et ultérieurement même la mort.

3° La charité du prochain sera parfaite *dans son effet* ou son exercice, si l'on emploie à l'avantage de ses frères, non-seulement tous les biens temporels, mais encore tous les biens spirituels dont on peut disposer, et ultérieurement, si l'on se dévoue et se dépense soi-même à leur service comme le faisait le grand Apôtre[2].

Telle est la charité fraternelle dans tous ceux qui

1. Hoc est perfectorum filiorum Dei.
2. Ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris. II Cor. 12.

consacrent au bien du prochain leur existence et leur vie ; et cette perfection est propre à un grand nombre d'instituts religieux, où elle devient un devoir et le mérite singulier de chacun de leurs membres.

SECTION VI. — DES ACCROISSEMENTS DE LA CHARITÉ DANS NOS AMES.

§ I. *De qui dépendent ces accroissements*[1] ?

1° La charité est une vertu qui ne peut avoir que Dieu pour auteur : car c'est une habitude surnaturelle, destinée à perfectionner la volonté humaine, pour la rendre capable de produire les actes de l'amour surnaturel, et de les produire avec toujours plus de promptitude et de facilité. De plus, la charité en nous est une participation de la charité infinie de Dieu même : en sorte qu'il n'appartient qu'au Saint-Esprit de la créer et de la répandre dans les cœurs[2]. De là vient que nous appelons Dieu la vie de notre âme dans l'ordre surnaturel : non pas qu'il en soit la vie formelle, mais parce que le Saint-Esprit y met la charité, laquelle est formellement cette vie, comme l'âme est la vie du corps. Enfin, parce que la charité a un effet infini, en ce qu'elle a la force de justifier le pécheur, de l'unir à Dieu et de lui mériter la béatitude éternelle, il est manifeste qu'il faut une vertu infinie pour la faire naître dant nos âmes.

1. 2a 2æ q. 23, a. 2, et q. 24. a. 2 et 3.
2. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. ROM. 5.

De même, donc, qu'il n'était nullement au pouvoir de l'homme d'acquérir la charité, ainsi elle ne peut, quant à sa mesure et à ses accroissements, dépendre ni de la capacité naturelle, ni de la vertu humaine. C'est au Saint-Esprit de l'augmenter, comme de la produire dans une âme, selon ce qui est écrit : « L'esprit souffle où il veut [1] » ; et encore : « Il partage ses dons dans la mesure qui lui plaît [2] ».

2° Il est vrai, cependant, que, pour recevoir soit la première infusion, soit les accroissements de la charité, Dieu demande notre préparation et nos efforts, et c'est le sens de ces paroles du Seigneur : « Il confia ses biens à ses serviteurs, donnant à chacun d'eux selon sa propre vertu [3] ». Mais cette préparation et ces efforts, la foi nous enseigne que le Saint-Esprit les prévient encore, excitant plus ou moins notre volonté selon son bon plaisir : de sorte que c'est lui toujours qui, selon l'expression de l'Apôtre, « nous fait dignes d'entrer en partage avec les saints [4] ».

3° De là il faut conclure, en premier lieu, que pour accroître en nous la charité et par conséquent la perfection, le moyen est le même que lorsqu'il s'agit de l'acquérir et de la conserver, c'est-à-dire qu'il faut nous adresser à Dieu par la prière ; en second lieu, que nous devons y mettre aussi notre part avec le secours de sa grâce, en écartant les obstacles et en

1. Spiritus ubi vult spirat. JOAN. 3.
2. Omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. I COR. 12.
3. Tradidit illis bona sua... unicuique secundum propriam virtutem. MATTH. 25.
4. Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum. COLOSS. 1.

coopérant à l'action du Saint-Esprit. Et plût à Dieu que notre coopération fût toujours ce qu'elle pourrait et ce qu'elle devrait être ! « Il y a bien peu d'âmes, disait saint Ignace, qui soient complètement fidèles à valoir les dons qu'elles reçoivent, et qui arrivent au degré de charité et de perfection où Dieu les voulait élever. »

§ II. *Quels sont les accroissements de la charité?*

1° La charité s'accroît dans notre âme, en ce qu'elle devient plus intense pour faire produire des actes plus fervents à la volonté ; et quand Dieu l'augmente en nous, il nous fait participer davantage à la ressemblance de l'Esprit-Saint qui est la charité incréée et infinie.

2° La charité peut croître en une âme jusqu'à la fin de la vie présente. En effet, la raison pour laquelle on nous appelle des *voyageurs*, c'est que nous devons marcher vers Dieu, qui est le dernier terme de notre béatitude. Or, dans ce voyage, nous avançons d'autant plus que nous approchons davantage de Dieu, non, dit saint Augustin, par les pas du corps, mais par les affections de l'âme ; et c'est la charité qui nous approche ainsi de Dieu en nous attachant à lui de plus en plus. Il appartient donc à la charité de pouvoir toujours s'accroître en cette vie ; autrement on s'arrêterait dans le voyage. Voilà pourquoi saint Paul appelle la charité un chemin :

1. 2a 2æ q. 24, a. 4, 5, 7.

« Je vous montre, dit-il, une voie plus excellente encore [1] ».

On peut faire ici une réflexion touchante : si dans le ciel il pouvait y avoir quelque place à l'envie, voilà une chose que les saints nous envieraient certainement ; leur charité n'est plus susceptible de croître comme la nôtre ici-bas ; quoique parfaite dans son degré, elle eût pu l'être dans un degré supérieur, par suite de l'augmentation qu'ils en eussent méritée sur la terre.

3° La charité peut s'accroître indéfiniment en cette vie. Car il est impossible de lui assigner aucune limite, ni du côté de sa *forme* qui est une participation de la charité infinie, ni du côté de sa *cause* qui est Dieu même, dont la vertu n'a point de bornes, ni du côté de l'âme qui la reçoit, puisque toujours avec l'accroissement de la charité en elle, s'accroît l'aptitude à une augmentation ultérieure. La charité, en devenant ainsi toujours plus parfaite, tend à une fin et à un terme ; mais cette fin n'est pas dans la vie présente ; elle n'est que dans la vie future. Donc, s'écrie saint Augustin : « Si longtemps que nous ayons vécu, si loin que nous ayons marché et avancé, personne ne peut dire : C'est assez pour moi. Dire cela, c'est rester en chemin et ne savoir point arriver. Là où vous avez dit : C'est assez, là même vous vous êtes arrêté [2] ».

1. Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. I Cor. 12.
2. Quantumcumque vixerimus, aut profecerimus, nemo dicat : Sufficit mihi ; qui enim hoc dixerit, remansit in via, non novit pervenire. Ubi dixerit : Sufficit, ibi hæsit.

§ III. *La charité s'accroît-elle en nous à chaque acte que nous en faisons* [1] *?*

1° Le Docteur angélique donne une réponse négative, qu'il éclaircit à l'aide de cette comparaison

L'accroissement spirituel de la charité peut en quelque sorte se comparer à celui qui s'opère corporellement dans l'animal et dans la plante. Or ici l'accroissement n'est pas un mouvement continu ; mais durant quelque temps la nature opère en disposant à l'augmentation, sans rien faire croître actuellement ; puis vient l'instant où elle produit l'effet qu'elle avait préparé, et elle augmente alors réellement l'animal ou la plante.

Ainsi en est-il de la charité : chacun des actes que nous en faisons ne l'accroît pas toujours actuellement, mais chacun la dispose à l'accroissement en rendant la volonté plus prompte à poser un nouvel acte ; et l'aptitude croissant de la sorte, l'homme en vient à quelque acte d'amour plus intense, par lequel il fait effort pour avancer dans la charité, et c'est alors qu'elle se trouve actuellement augmentée.

La raison qui prouve que la charité ne s'accroît point à chacun de ces actes, c'est que l'effet ne peut pas excéder la vertu de sa cause : or il arrive parfois qu'un acte de charité se fait avec torpeur et relâchement ; et il est manifeste que cet acte, loin de conduire à une plus grande charité, dispose plutôt l'âme à une moindre.

1. 2a 2æ. q. 24, a. 6.

2° Nous avons ici deux remarques à faire : la première, que cette doctrine de saint Thomas ne contredit nullement la définition du concile de Trente, *que l'homme en état de grâce mérite, par les bonnes œuvres qu'il fait, un accroissement de la grâce* [1] : car le saint Docteur professe textuellement cette vérité en l'expliquant ainsi : « De même que tout acte de charité mérite la vie éternelle, non pour l'avoir sur-le-champ, mais en son temps si l'on persévère ; ainsi il mérite l'augmentation de la charité, non à l'instant, mais lorsque l'homme fait effort pour l'avoir en effet ». La seconde remarque est que ces actes qui se font avec torpeur et relâchement, ces oraisons et ces communions tièdes que multiplient certaines personnes, au lieu d'accroître en elles la charité, n'ont pour résultat que de disposer à un décroissement successif. Voilà une leçon sérieuse à l'adresse des âmes lâches dans le service de Dieu.

§ IV. *Direction à suivre pour faire des progrès dans la charité* [2].

De même que toute chose a un commencement, un milieu et une fin, ainsi il faut distinguer trois degrés dans la charité : celle qui commence, celle qui progresse et celle qui est arrivée à sa perfection.

Or, saint Augustin, comparant la charité au corps humain, avertit que lorsqu'elle est née dans une âme,

1. Si quis dixerit..... hominem justificatum, bonis operibus quæ ab eo fiunt... non vere mereri augmentum gratiæ... anathema sit. Sess. VI. can. 32.
2. 2a 2æ. q. 24. a. 9.

il faut la nourrir pour qu'elle vive; puis on lui donne des forces jusqu'à ce qu'elle atteigne son développement parfait [1]. Selon ces trois degrés principaux et successifs, l'homme doit s'appliquer spécialement à des soins différents : le premier est celui d'éviter les péchés, le second celui d'exercer les vertus, et le troisième celui de vaquer à l'union avec Dieu.

En effet, l'âme nouvellement née à la vie de la grâce doit mettre alors sa principale étude à écarter le péché, et à lutter contre les concupiscences qui lui impriment un mouvement en opposition avec la charité. Telle est la tâche des *commençants*, en qui la charité doit être nourrie et soutenue, afin qu'elle ne se corrompe et ne se perde point.

Ces aliments et ces moyens sont, entre autres choses, l'exercice de la crainte de Dieu, la tempérance, la mortification, l'usage diligent des examens de conscience et le recours aux sacrements.

Ensuite vient un second état de la charité, où le soin principal doit être de s'avancer dans le bien et de fortifier la charité par l'acquisition des vertus : c'est la tâche de ceux qu'on nomme *proficientes*, c'est-à-dire qui marchent en avant par les accroissements que prend en eux la charité. Ils ont pour leur grand et efficace moyen la méditation et l'imitation des vertus de Jésus-Christ et des saints.

Enfin il y a un troisième état de la charité, celui d'une certaine perfection acquise, où une âme,

1. Charitas, cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum autem ad perfectionem venerit, dicit : Cupio dissolvi et esse cum Christo.

lorsqu'il est constaté qu'elle y est parvenue, peut et doit principalement s'appliquer aux exercices de l'union avec Dieu : car c'est le propre des *parfaits* de jouir de Dieu, et, comme saint Paul, « de soupirer après leur délivrance pour être avec Jésus-Christ [1] ».

C'est ainsi que, dans un mouvement corporel, il y a un premier degré qui consiste à s'éloigner du point de départ; puis un second degré où l'on s'approche de l'autre terme ; puis enfin un troisième degré où l'on se repose dans le terme lui-même.

Ceux en qui la charité commence, se proposent sans doute aussi d'aller en avant : mais leur principale étude doit être de résister aux péchés dont l'agression les moleste davantage. Par la suite, sentant moins la nécessité de ces combats, ils s'appliqueront avec plus d'assurance à leur avancement. Ils feront alors comme ces Israélites, qui rebâtissaient la ville de Jérusalem au temps d'Esdras [2] : d'une main ils élèveront l'édifice des vertus, mais de l'autre ils tiendront encore l'épée contre l'ennemi en cas d'attaque. De leur côté, les parfaits eux-mêmes n'abandonnent point l'œuvre de leur progrès spirituel puisque la charité d'ici-bas est toujours imparfaite, et que toujours elle a besoin de croître [4]. Et même ils ne peuvent pas entièrement négliger des ennemis qui sont aussi toujours à craindre, et bien souvent encore font sentir leur agression. Néanmoins,

1. Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. PHILIPP. I.

2. ESDRAS, 4.

3. Perfectio viæ non est perfectio simpliciter, et ideo semper habet quo crescat. 2a 2æ. q. 24. a. 8. ad 3

leur étude principale est de vaquer à l'union avec Dieu ; ce qu'ils font, non pas dans une oisive quiétude, ni au détriment de leurs devoirs, mais par l'intention parfaite de l'amour quand il faut agir, par l'exercice de la présence de Dieu, par la contemplation de ses perfections et de ses ouvrages, par le soin de l'aimer dans toutes ses créatures et toutes ses créatures en lui. Et quoique les autres aussi recherchent cette union avec Dieu, toutefois ils ressentent plus de sollicitude soit à écarter les péchés, soit à s'exercer et à s'avancer dans les vertus.

On voit que ces trois degrés de la vie spirituelle dans la charité ne sont autre chose que ce qu'on appelle encore la voie *purgative*, la voie *illuminative* et la voie *unitive ;* et le Docteur angélique nous enseigne très utilement la manière dont ces trois degrés doivent être entendus dans la pratique.

SECTION VII. — DU DÉCROISSEMENT ET DE LA PERTE DE LA CHARITÉ [1].

1. *Directement*, enseigne saint Thomas, l'habitude de la charité ne peut être diminuée dans une âme ni par la cessation des actes, ni par le péché véniel.

Elle ne peut l'être par la cessation des actes, puisque la charité n'est point une habitude naturelle de l'homme, mais l'ouvrage de Dieu en lui.

Elle ne peut l'être par le péché véniel, parce que ce péché, n'étant qu'un déréglement qui porte sur les moyens, n'attaque point la charité, qui se rapporte

1. 2a 2æ. q. 24. a. 10

à la fin. De plus, celui qui pèche sur un point secondaire ne mérite pas une peine principale, et Dieu ne se détourne pas plus de l'homme que l'homme ne se détourne de Dieu par son péché : ce qui arriverait si, pour avoir manqué relativement aux moyens, l'on souffrait une perte dans la charité qui unit à la fin.

D'où il faut conclure que la charité ne peut être diminuée directement par l'homme, si l'on considère sa substance, le degré d'union qu'elle a établi avec Dieu dans une âme, et le mérite correspondant de la vie éternelle.

Mais *indirectement*, l'homme peut affaiblir en lui-même la charité, en ce sens qu'il peut en préparer la ruine, et par les péchés véniels et par la cessation des actes. Les péchés véniels préparent sa ruine, parce qu'ils disposent au péché mortel qui la détruit. La cessation des actes de la charité est aussi une préparation à sa perte, en ce que l'habitude de la charité devient ainsi moins prompte à produire ses actes; et dès lors une habitude vicieuse peut facilement s'introduire dans l'âme, et y prévaloir par quelque péché mortel.

Saint Grégoire le Grand cite à ce sujet le triste exemple de sa tante Gordienne qui avait voué à Dieu sa virginité, et qui, par des décroissements quotidiens, en vint jusqu'à manquer à la foi jurée et à se perdre [1].

1. Cœpit paulatim a calore amoris intimi per quotidiana decrementa tepescere ; unde factum est ut postmodum oblita dominici timoris, oblita pudoris, oblita reverentiæ, oblita consecrationis, conductorem agrorum suorum matrimonio duxerit.

On voit que, pour bien entendre le sens de tout ce passage de saint Thomas, il faut distinguer la substance de la charité, et sa chaleur en sa promptitude à produire les actes. Celle-ci n'est que trop exposée à se refroidir et à décroître en nous par les péchés véniels et par le relâchement.

II. Au ciel, où l'on voit Dieu face à face et dans son essence, la bonté et la beauté infinie, en se manifestant aux bienheureux, ravissent tellement leur affection, qu'il ne leur est plus possible de perdre la charité. Mais, sur la terre où nous n'apercevons Dieu qu'à travers les voiles de la foi, nous sommes toujours exposés au malheur de perdre la charité par le péché.

Pour la détruire dans le cœur de l'homme, un seul péché mortel suffit : de sorte que celui qui par elle avait la vie de la grâce et le mérite de la vie éternelle, devient en un instant digne de la mort éternelle.

Quand il s'agit des vertus acquises, un seul acte contraire ne détruit pas l'habitude vertueuse ; il faut pour cela une suite d'actes répétés qui l'affaiblissent peu à peu, et finissent par l'effacer et la corrompre entièrement. Mais la charité étant une vertu infuse, elle dépend de l'action de Dieu qui l'a répandue et la conserve dans notre âme ; or cette action de Dieu peut se cemparer à la manière dont le soleil illumine l'air ; de même donc que la lumière cesserait d'exister dans l'air, aussitôt qu'il surviendrait un obstacle à l'action du soleil, ainsi la charité cesse d'exister dans l'âme du juste, dès qu'un obstacle vient inter-

cepter l'influence divine. Mais il est manifeste que tout péché mortel est cet obstacle, puisque, par là même que l'homme préfère son péché à l'amitié de Dieu, cette amitié, qui exige que les amis soient de même volonté entre eux, se trouve rompue, et l'habitude de la charité est à l'instant perdue et immédiatement détruite.

Du reste, il faut remarquer que l'homme peut perdre la charité de deux manières : l'une directe, et l'autre indirecte. Il la perd directement par le mépris formel qu'il en fait : ce qui arrive quand il pèche par malice, et alors elle est bien plus difficile à recouvrer. Il la perd indirectement lorsqu'il pèche par surprise ou par un entraînement de passion. C'est de cette seconde manière que saint Pierre perdit la charité ; mais il la recouvra promptement par la pénitence. D'où l'on voit qu'un péché de malice fait bien plus de mal à l'âme qu'un péché de fragilité.

III. Sur les péchés des religieux [1].

Saint Thomas se pose cette question : Un religieux pèche-t-il plus gravement qu'un séculier, quand il offense Dieu dans la même matière ? Et voici sa réponse : Si le religieux pèche par mépris, ou contre ses vœux, ou en donnant du scandale à un autre, son péché est plus grave que celui d'un séculier ; mais c'est le contraire quand il pèche seulement par ignorance ou par infirmité.

En effet, lorsqu'il pèche par mépris et malice, son péché est plus grave, puisqu'il montre plus

1. 2a 2æ. q. 186. a. 10.

d'ingratitude envers la bonté divine, qui lui a fait cette faveur insigne de l'élever à l'état de perfection. Et c'est de quoi le Seigneur se plaint par son Prophète : « Comment se fait-il que mon bien-aimé, dans ma maison, a commis tant d'iniquités [1] ? »

Si le religieux ose pécher contre les vœux qu'il a faits, il est clair que son péché est plus grand, puisqu'il renferme une double malice, comme nous l'avons déjà montré.

S'il donne le scandale par son péché, le religieux peut être plus coupable, et il l'est ordinairement, par la raison que sa vie attire les regards d'un plus grand nombre de personnes.

Mais quand un religieux vient à faillir, non par mépris ni par malice, mais par infirmité ou par ignorance, et sans qu'il y ait scandale ni violation de son vœu, il pèche plus légèrement qu'un séculier, en ce sens que son péché est moins dommageable, parce que ce péché, s'il est véniel, se trouve comme absorbé par la multitude des bonnes œuvres qu'il fait ; et s'il est mortel, le religieux s'en relève plus facilement. Et il y a deux raisons de cette facilité :

La première est que son intention se trouve habituellement droite envers Dieu : d'où il arrive que si elle subit une interruption momentanée, il n'a pas de peine à lui faire reprendre sa direction et à en réparer le dommage. C'est la pensée d'Origène, expliquant ces mots du Psaume : Lorsque le juste tombera, il ne se brisera point, parce que le Seigneur place sous lui

1. Quid est quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa ? JEREM. 11.

sa main [1] ». L'injuste, dit Origène, quand il a péché, n'en a point de repentir, et il ne sait pas s'amender de son péché ; tandis que le juste sait se corriger sans retard : comme celui qui avait dit de son divin Maître : *Je ne connais point cet homme*, n'eut besoin que d'un regard du Seigneur pour pleurer amèrement ; comme celui encore qui, ayant vu une femme du haut de son toit et ayant laissé entraîner son cœur, sut dire bientôt : *J'ai péché, et j'ai fait, mon Dieu, le mal en votre présence.*

La seconde raison est que le religieux qui tombe trouve dans ses frères un secours pour se relever, selon ces paroles du Sage : « Si l'un fait une chute, l'autre le soutiendra : malheur à qui est seul, parce que lorsqu'il vient à tomber, il n'aura personne pour le remettre sur pied [2] ! »

Les justes pèchent difficilement par mépris, et voilà pourquoi, si parfois ils tombent, ils se relèvent facilement. Mais lorsqu'ils arrivent au point de pécher par mépris, alors ils deviennent très mauvais et les plus incorrigibles de tous. De là ces terribles paroles de saint Augustin : « Depuis que j'ai commencé à servir Dieu, j'ai connu par expérience que comme il n'y a guère de chrétiens meilleurs que ceux qui font le bien dans les maisons religieuses, ainsi il n'en est pas de pires que ceux qui s'y abandonnent au mal. »

Quand on parle des péchés des religieux, ne ferait-

1. Justus cum ceciderit, non collidetur, quia Dominus supponit manum suam. Ps. 36.
2. Si unus ceciderit, ab altero fulcietur : væ soli, quia cum ceciderit, non habebit sublevantem se. Eccl. 4.

on pas bien de proposer dans ses deux parties cette doctrine du Docteur angélique ?

SECTION VIII. — DE LA CHARITÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES VERTUS.

La charité s'appelle et est en effet la *forme*, la *mère*, le *fondement*, le *lien* et la *fin* de toutes les autres vertus : d'où l'on peut voir avec quelle excellence elle est aussi leur reine, et par combien d'endroits elle est essentielle à la perfection religieuse [1].

I. La charité est *la forme des autres vertus*, non pas si on les considère dans leur propre espèce, puisque chaque vertu a sa forme spéciale, qui lui vient de l'objet sur lequel elle s'exerce ; mais en ce sens que la charité doit encore leur imprimer sa propre forme, sans quoi nulle vertu ne mériterait plus le nom de vraie vertu, à prendre ce mot dans son acception pure et absolue [2].

Et en effet toute vertu est essentiellement une habitude qui a le bien pour objet ; or le bien est principalement dans la fin : car les moyens ne sont bons qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. C'est pourquoi, comme il y a deux sortes de fins, l'une prochaine et l'autre dernière, il y a aussi deux sortes de biens, l'un prochain ou particulier, et l'autre dernier, suprême et universel. Or, pour l'homme, le bien final qui doit embrasser tous les autres, c'est la possession de Dieu, selon ces paroles du

1. 2a 2æ. q. 23. a. 7.
2. Simpliciter vera virtus, sine charitate, esse non potest.

Psalmiste : « Pour moi, le bien est de m'attacher à Dieu [1] »; et l'homme n'atteint ce bien que par la charité.

Quant au bien prochain, secondaire et particulier de l'homme, il peut être de deux sortes : l'un qui est un vrai bien, en ce qu'il sert de moyen pour atteindre le bien suprême et la fin dernière ; l'autre qui n'est qu'apparent et non véritable, parce qu'il détourne du bien final. D'où il suit évidemment qu'il n'y a de vraie vertu que celle qui est coordonnée par la charité au bien suprême et à la fin dernière de l'homme.

Que si l'on veut entendre par vertu celle qui se borne à un bien particulier, sans que la charité le rapporte au bien final, alors la vertu peut, il est vrai, avoir quelque réalité ; néanmoins, si ce bien particulier n'est point réel mais apparent, la vertu aussi ne sera qu'une apparence. Ainsi, dit saint Augustin : « On ne peut pas appeler vraies vertus, ni la prudence des avares qui sait trouver le secret de devenir plus riche, ni leur justice qui ne respecte le bien d'autrui que par crainte du châtiment, ni leur tempérance qui comprime en eux les goûts somptueux de la sensualité, ni enfin leur force qui, selon l'expression du poète, leur fait fuir la pauvreté à travers les mers, les rochers et les flammes [2] ». Que si ce bien particulier est en effet un bien réel, comme le soin de soulager les malheureux, la piété filiale, la fidélité à sa parole, alors il y aura quelque réalité

1. Mihi autem adhærere Deo bonum est. Ps. 72.
2. Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes. HORAT. Lib. 1. Epist. 1.

dans la vertu, mais elle restera imparfaitement vraie tant qu'elle ne se rapportera point au bien final et parfait. D'où il faut toujours conclure que, sans la charité, il n'y a point de vraie vertu, dans la signification absolue de ce mot.

Plût à Dieu que tous les hommes comprissent cette fondamentale vérité ! Plût à Dieu que les religieux eux-mêmes en fissent mieux l'application à chacune de leurs actions ! Si la charité manque, toute vertu, si toutefois vertu il y a, n'est plus qu'une vertu rampante qui ne s'élève pas de terre ; tandis qu'avec la charité et par la charité, la vertu la plus humble a la force de monter jusqu'au Ciel et de mériter le Bien suprême.

II. « La charité est *la mère de toutes les vertus,* » parce que son objet propre et le but où elle aspire étant la possesston de Dieu même, son désir de l'atteindre toujours plus pleinement lui fait *concevoir* les actes des autres vertus dans l'intérêt de sa propre fin ; et elle *les enfante* lorsqu'elle commande à la volonté de les produire. De là vient que l'Apôtre les lui attribue tous à elle-même. « La charité, dit-il, est patiente, elle est bénigne et douce, elle n'est point jalouse, elle ne s'enfle point, etc. [1] ».

C'est pourquoi, plus la charité s'accroît dans une âme, plus elle y devient féconde en actes de toutes

1. Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati ; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet. I Cor. 13.

les vertus, les mettant en exercice et exigeant d'elles le travail et l'activité. Au contraire, si les vertus y produisent peu, c'est que la charité est faible et languissante ; et une preuve manifeste de son absence totale, ce sera l'oisiveté des autres vertus.

III. La charité est le *fondement des vertus.*

On dit de trois vertus qu'elles sont les fondements de toutes les autres, savoir : l'humilité, la foi et la charité. Nous allons voir en quel sens ce nom de fondement convient à chacune d'elles. Pour l'humilité et la foi, voici comment l'expose saint Thomas [1] :

De meme que l'assemblage bien coordonné des vertus de l'homme se compare à un édifice, ainsi la première chose nécessaire à cette construction spirituelle se compare au fondement, par quoi il faut commencer un édifice matériel. Or, les vertus de l'homme sont bien moins son ouvrage que celui de Dieu, à qui il appartient de les mettre en nous et de les y faire croître. D'où il suit qu'en ce qui regarde les vertus, une chose peut être appelée la première ou le fondement de deux manières différentes : l'une indirecte, et l'autre directe.

1° La chose qui devra être *indirectement* la première ou le fondement par rapport aux vertus est celle qui écartera les obstacles à l'action divine en nous. Et c'est ainsi que l'humilité occupe la première place, en ce qu'elle chasse l'orgueil « auquel Dieu résiste [2] », et que, faisant cesser l'enflure de ce vice,

1. 2a 2æ. q. 161, a. 5.
2. Deus superbis resistit. I PETR. 5.

elle présente une âme soumise et largement ouverte à la grâce divine [1]. En ce sens donc, et de cette manière, l'humilité est le fondement de l'édifice spirituel de toutes les vertus, selon ces paroles de saint Augustin : « Vous voulez élever une grande construction, songez d'abord au fondement de l'humilité; et plus l'édifice doit être considérable, plus on creuse profondément les fondations [2] ».

2° La chose qui devra être *directement* la première ou le fondement par rapport aux vertus est celle par laquelle il faut s'approcher de Dieu, le Seigneur des vertus. Or, c'est par la foi que l'homme s'approche de Dieu, comme nous l'enseigne l'Apôtre : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire en Lui [3]. » Et c'est en ce sens que la foi est le fondement de toutes les vertus, d'une manière plus noble encore que l'humilité.

3° Mais saint Paul appelle aussi la charité un fondement. » Vous êtes, dit-il aux chrétiens, enracinés et fondés dans la charité [4] », parce qu'en effet, semblable à un fondement et à une racine, la charité soutient et nourrit toutes les autres vertus. Elle est leur fondement vivant et vivifiant, comme la racine l'est pour toutes les branches de l'arbre : ce qui est une manière d'être le fondement des vertus plus

1. Pesez bien ces fortes paroles : *Præbet hominem subditum et patulum divinæ gratiæ.*
2. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis; et quanto erit majus ædificium, tanto altius foditur fundamentum.
3. Credere enim oportet accedenten ad Deum quia est. Hebr. 14.
4. In charitate radicati et fundati. Ephes. 3.

relevée encore que l'humilité et la foi. De là ces belles paroles de saint Grégoire pape: « Tout ce que Dieu commande à l'homme, il le fait reposer sur la seule charité: car de même que les diverses branches d'un arbre sortent uniquement de sa racine, ainsi les vertus diverses sont toutes le produit de la charité; et le rameau de la bonne œuvre ne garde plus rien de sa verdure s'il ne reste uni à la racine de la charité[1] ».

IV. La charité est *le lien des autres vertus* [2]. Aussi l'Apôtre, après avoir dit qu'il faut par-dessus tout posséder la charité, ajoute aussitôt qu'elle est le lien de la perfection [3].

En effet, comme les autres vertus sont nécessaires au complément de la perfection, ainsi qu'il a été expliqué ailleurs [4], de même il appartient à la charité, non-seulement de les produire et de les alimenter, mais encore de les lier tous ensemble comme un faisceau dans une unité parfaite. La raison en est que la charité est le principe de toutes les bonnes œuvres par lesquelles l'homme doit arriver à sa fin dernière; or, pour cela, il est nécessaire qu'elle ait avec elle toutes les autres vertus qui produisent les divers genres de bonnes œuvres. C'est pourquoi, dans l'homme juste, les vertus morales ont

1. Quidquid præcipitur, in sola charitate solidatur: ut enim multi arboris rami ex una radice prodeunt, sic multæ virtutes ex una charitate generantur; nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice charitatis.
2. 2a 2æ. q. 184, a. 1, et q. 65, a. 3.
3. Super omnia autem charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis. COLOSS. 3.
4. Ci-dessus ch. II. art. III, Sect. 1.

entre elles non-seulement la connexion qui est selon la prudence, mais encore cette autre connexion qui est selon la charité. Retenues par ce lien de la charité, aussi fort qu'il est doux, toutes les vertus demeurent avec elle dans une âme, sans qu'aucune puisse y manquer tant qu'elle y est elle-même ; et par elle encore, toutes y sont dans une harmonieuse unité, sans que les actes d'une vertu puissent contrarier ceux d'une autre. Telle est la perfection et la sainteté selon le christianisme, et l'on sait, par l'histoire de la canonisation des saints, que, pour en déclarer authentiquement l'existence dans un chrétien, l'Église catholique exige la preuve irréfragable que ce faisceau de toutes les vertus dans la charité s'est trouvé en lui, et même à un degré héroïque.

V. Enfin, la charité *est la fin de toutes les autres vertus*[1], parce qu'elle les tient sous ses ordres et sa direction pour les faire marcher vers sa propre fin. Toutes sont comme ses instruments et ses servantes. Elle emploie les unes à écarter les obstacles qui gêneraient son union avec Dieu : telles que la force, la patience et l'abnégation, avec ces autres qui en dérivent, l'humilité, la tempérance, la mortification, la modestie, etc. Elle en emploie plus directement d'autres à s'exercer elle-même, soit envers Dieu, soit envers le prochain : comme la foi, l'espérance, la religion, la justice, le zèle, etc.

Mais entre toutes celles dont elle se sert pour tendre à sa perfection, il en est trois qui appellent l'at-

1. 2a 2æ q. 23. a. 8.

tention spéciale des religieux : ce sont les trois vertus que consacrent les vœux de religion, la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Nous allons voir plus amplement leurs rapports avec la charité dans l'article suivant.

ARTICLE IV.

DES MOYENS DE PERFECTION QUI SE TROUVENT DANS L'ÉTAT RELIGIEUX.

Ces moyens sont de deux sortes : les uns principaux, et les autres secondaires ; les uns que la charité fait servir très efficacement à sa propre perfection ; les autres qui prêtent pour cela leur concours aux premiers, et qui sont encore d'un grand usage pour la perfection des autres vertus ; on voit qu'il s'agit ici des *vœux* et des *règles*.

SECTION Ire. — DES MOYENS PRINCIPAUX DE PERFECTION QUI SONT LES VŒUX [1].

I. L'état religieux est *une discipline*, c'est-à-dire *une école où l'on apprend et une carrière où l'on s'exerce* dans le but d'acquérir la perfection de la charité. Or, poûr cela quatre choses sont nécessaires :

En premier lieu, il est nécessaire qu'on pratique dans l'état religieux la pauvreté volontaire, je parle de celle qui consiste dans le dépouillement effectif des biens temporels. Car la perfection de la charité exige que l'homme dégage totalement son affection

1. 2a 2æ q. 186. a. 3, 4, 5, 6.

des choses terrestres, pour pouvoir la porter tout entière vers Dieu, selon ce que dit saint Augustin : « Celui-là, Seigneur, vous aime trop peu, qui aime avec vous quelque chose qu'il n'aime point pour vous [1] » ; et encore : « La charité se nourrit de ce qu'on ôte à la cupidité ; elle est parfaite quand il n'y a plus de cupidité [2] ». Mais l'expérience nous apprend que celui qui possède des biens temporels est très exposé à y attacher son cœur, comme l'exprime énergiquement le même saint Augustin : « Les richesses tiennent bien plus au cœur quand on les possède, que quand on les désire seulement. Car, d'où vient que le jeune homme de l'Évangile se retira avec tristesse, sinon de ce qu'il possédait de grands biens ? C'est qu'autre chose est de ne vouloir pas nous incorporer ce qui est hors de nous, et autre chose d'arracher ce qui est déjà en nous-mêmes. Dans le premier cas, c'est comme un objet étranger qu'on écarte ; dans le second, ce sont comme des membres qui subissent l'amputation [3] ». Voilà donc pourquoi, lorsqu'il est question d'acquérir la perfection de la charité, le premier fondement qu'il faut poser est la pauvreté évangélique, le Seigneur ayant dit lui-même : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres [4] ».

1. Minus te amat, qui tecum amat aliquid quod non propter te amat.

2. Nutrimentum charitatis est imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas.

3. Terrena diliguntur arctius adepta, quam concupita.... Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista vero velut membra præscinduntur.

4. Matth. 19.

En second lieu, il faut la pratique de la continence : d'abord parce que les plaisirs charnels, fussent-ils même licites, sont pour l'homme un grand obstacle à une tendance parfaite de ses affections vers Dieu ; et ensuite, parce qu'il en est de même des soins qu'imposent le gouvernement et les nécessités temporelles d'une famille, comme le dit saint Paul : « Celui qui est engagé dans le mariage a les sollicitudes des choses de ce monde, et son cœur est partagé [1] ».

En troisième lieu, il faut par-dessus tout l'obéissance, selon le conseil du Seigneur : « Si vous voulez être parfait... venez, suivez-moi ». Or, ce qui dans la vie du divin modèle se recommande le plus à notre imitation, est son obéissance, ainsi que le remarque saint Paul : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort [2] ». Et, en effet, rappelons-nous le principe déjà posé, que l'état religieux est un apprentissage et une carrière dont le but est d'acquérir la perfection. Mais tous ceux qui apprennent et s'exercent pour devenir habiles ont besoin de quelqu'un qui les enseigne et les dirige, comme des disciples sous un maître. C'est pourquoi il est nécessaire aux religieux d'être sous la direction et l'autorité de quelqu'un dans toute la conduite de leur vie religieuse, ce qui se fait au moyen de l'obéissance : d'où le droit canon porte que « la vie des religieux est une vie de soumission et une école [3] ».

1. Qui cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est. I. Cor. 7.
2. Factus obediens usque ad mortem. Philip. 2.
3. Monachorum vita subjectionis habet verbum et discipulatus.

En quatrième lieu, il faut même qu'on s'impose ces trois choses par l'obligation du vœu, afin d'être ainsi, d'une manière fixe et constante, tout à la perfection de la charité, selon ces paroles de saint Grégoire : « Offrir par vœu au Seigneur tous les biens de la fortune, tous ceux du corps et tous ceux de l'esprit, c'est le sacrifice parfait de l'holocauste [1] ». De plus, comme la perfection de la vie consiste à la consacrer totalement au culte divin, cette perfection demande que l'on présente effectivement à Dieu tout ce qu'on désire lui consacrer. Mais l'homme ne peut pas présenter à Dieu dans un seul acte sa vie entière, qui ne coule que successivement : il n'a donc d'autre moyen de lui offrir effectivement l'ensemble de sa vie que l'obligation du vœu perpétuel, par lequel elle se trouve engagée tout entière.

II. Le même saint Thomas résume ainsi tout ce que font les trois vœux de religion pour la perfection de la charité [2] :

On peut considérer l'état religieux sous trois rapports : le premier, selon qu'il est un exercice par lequel on tend à la perfection ; le second, en ce qu'il dégage le cœur humain des sollicitudes extérieures ; le troisième, selon qu'il est un holocauste où l'on offre tout à Dieu sans réserve. Or, sous ce triple rapport, l'état religieux fournit pleinement ce qu'il faut à la perfection de la charité.

1° Il écarte les obstacles intérieurs à une tendance

1. Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est.
2. 2a 2æ. q. 186. a. 7.

totale de notre affection vers Dieu : car ces obstacles sont au nombre de trois : la cupidité des richesses est le premier, et le vœu de pauvreté le retranche ; la concupiscence de la chair est le second, et elle est exclue par le vœu de chasteté ; le déréglement de la volonté est le troisième, et le vœu d'obéissance le fait disparaître en plaçant la volonté sous la direction de Dieu même, commandant par le Supérieur.

2° Il écarte les obstacles extérieurs : car la sollicitude du siècle inquiète les âmes principalement en trois choses, dont l'une regarde le soin et la dispensation des biens temporels ; l'autre, le gouvernement d'une famille ; et la troisième, la disposition de ses propres actes ; et ces trois sources d'inquiétude sont retranchées par les trois vœux de religion, selon le désir que saint Paul formait pour les parfaits chrétiens : « Pour moi, je veux que vous soyez exempts de sollicitude » [1].

3° Sous le troisième rapport, l'état religieux fait plus encore qu'éloigner les obstacles ; il est déjà l'exercice de la charité parfaite : car c'est un holocauste, comme nous l'a dit saint Grégoire, que de sacrifier pour Dieu tout ce qu'on possède. Or l'homme peut posséder trois sortes de biens : les richesses, qu'il sacrifie à Dieu par le vœu de pauvreté volontaire ; les biens du corps, dont il se prive pour son amour par le vœu de continence, et ceux de l'âme qu'il lui offre totalement par l'obéissance, puisqu'il sacrifie sa volonté par laquelle il use de toutes les puissances et de toutes les habitudes de son âme.

1. Volo autem vos esse sine sollicitudine. I. Cor. 7.

III. Ici deux objections peuvent se présenter à l'esprit : l'une contre la pauvreté, l'autre contre l'obéissance religieuse.

Voici la première : faire l'aumône aux pauvres est une œuvre si agréable à Dieu et si douce au cœur ! Eh bien ! cela est exclu par la pauvreté volontaire, et une fois que je me serai dépouillé de tout, il n'y aura plus moyen pour moi d'avoir ce mérite et cette consolation. Tel est le prétexte dont l'ennemi du salut peut se servir lui-même quelquefois, pour détourner une âme sensible de la perfection religieuse.

Il faut dire, répond saint Thomas, que le renoncement aux biens temporels, si on le compare à l'aumône, est comme un bien universel comparé à un bien particulier, et comme le sacrifice d'holocauste, où l'on offre la victime tout entière, comparé aux autres sacrifices où l'on s'en réserve une partie [1]. C'est pourquoi saint Jérôme, réfutant l'erreur de Vigilantius, parle en ces termes : « C'est une bonne chose de distribuer successivement ses biens aux pauvres ; mais il est meilleur encore de tout donner à la fois pour suivre Jésus-Christ, et après avoir retranché toute sollicitude terrestre, de vivre pauvre avec Jésus-Christ ». Ajoutez encore ce sacrifice du cœur lui-même, si plein d'abnégation et d'humilité, lorsqu'un religieux est réduit à dire au malheureux qui lui tend la main : Hélas ! je n'ai plus rien à donner !

L'objection contre l'obéissance religieuse est celle-

1. 2a 2æ. q. 186. a. 3. ad 6^m, a. 5. ad 5^m, et a. 6. ad 3^m.

ci : les services les plus agréables à Dieu sont les services spontanés ; mais quand on a fait vœu d'obéir, la spontanéité fait place à la nécessité ; et il en est de même pour les deux autres vœux, qui ôtent désormais le mérite de la privation spontanée.

Il faut dire, répond toujours saint Thomas, que la nécessité de contrainte rend l'acte involontaire et par conséquent lui ôte son mérite. Mais telle n'est point la nécessité qui suit le vœu d'obéissance : car même alors l'homme reste parfaitement maître de sa volonté, et il agit parce qu'il veut obéir, quoique d'ailleurs peut-être la chose qu'on lui commande, à la considérer en elle-même, ne fût pas selon son inclination. Et c'est parce qu'il s'est imposé pour Dieu cette nécessité de faire les choses qui ne lui plaisent pas, que ses actions sont plus agréables à Dieu, alors même qu'elles sont moindres que d'autres qui eussent été de son choix : parce que l'homme ne peut donner au Seigneur rien de plus grand que de soumettre pour lui sa volonté propre à la volonté d'autrui.

Et il faut dire la même chose de la nécessité qu'imposent les deux autres vœux. Car parmi les biens auxquels il est possible de renoncer, se trouve la liberté propre, que l'homme chérit plus que tous les autres. C'est pourquoi s'ôter librement le pouvoir d'agir désormais contrairement à la pauvreté et à la chasteté parfaite, c'est faire de sa liberté l'usage le plus agréable à Dieu. D'où saint Augustin parle ainsi au religieux : « Ne vous repentez point de vous être lié par des vœux ; mais plutôt soyez joyeux de ne pouvoir plus ce qui vous eût été permis à

votre détriment. Heureuse nécessité que celle qui force à mieux faire ! [1] »

SECTION II. — DES MOYENS SECONDAIRES DE PERFECTION QUI SONT LES RÈGLES.

Le Catéchisme des vœux indique en peu de mots [2] de quel secours sont les règles pour faire tendre un religieux à la perfection. Mais il nous reste à donner sur ce sujet plusieurs explications utiles

I. Une *règle*, en latin *regula* et en grec *canon*, est un instrument d'architecture que tout le monde connaît. Indispensable pour les constructions matérielles, la règle ne l'est pas moins pour l'édifice spirituel des vertus et de la perfection.

La qualité essentielle d'une règle est d'être droite : *regula*, selon saint Isidore, c'est comme si l'on disait *rectula*, à cause de la rectitude qui lui est inhérente ; et le philosophe Sénèque observe judicieusement « qu'agir d'après une règle que l'on aurait faussée soi-même, c'est outrager le droit [3] » : belle maxime qui montre où est le désordre suprême, cause irremédiable de tous les autres. La règle, dit aussi saint Grégoire, ne souffre ni addition, ni retranchement : autrement elle perd sa propriété même de règle [4]. En un mot, si la rectitude manque à la règle, elle trompe

1. Non te vovisse pœniteat, imo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas quæ in meliora compellit !

2. 1re part. ch. 2.

3. Regulam si flectas, quidquid ex illa mutaveris, injuria est recti.

4. Regula nec addi sibi quidquam, nec demi sustinet; alioquin hoc ipsum quod regula est, amittit ac perdit.

l'ouvrier, elle gâte son ouvrage, elle va même jusqu'à compromettre la solidité de l'édifice. Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit d'une règle de vie religieuse, l'approbation de l'Église est nécessaire pour certifier qu'elle est réellement droite ; et pourquoi encore il importe tant à un institut qu'on ne touche point à sa règle approuvée, mais que chacun en respecte affectueusement la rectitude.

II. La règle dans la main du maçon lui fait connaître si le mur qu'il élève a l'aplomb et l'égalité voulus : afin que, s'il voit rentrer une pierre, il la pousse en dehors, et s'il en voit saillir une autre, il la ramène au dedans ; c'est la comparaison de saint Grégoire [1], et elle est d'une continuelle application au travail de la perfection.

Règle vient du mot *regere*, parce qu'elle est destinée à *diriger* et à *corriger* [2] ; ce sont là ses deux fonctions essentielles : elle dirige, dans l'ordre moral, en montrant ce qu'il faut ou faire ou éviter ; elle corrige en rappelant au *droit* ce qui s'en écarte, en reprenant et en punissant *le tort*.

III. Par *la Règle d'un institut* on entend l'ensemble de toutes les prescriptions qui le concernent ; et il y faut distinguer deux sortes d'éléments, les uns plus essentiels et de premier ordre, et les autres complémentaires et de second ordre. Celui, dit saint Thomas, qui professe la règle, ou pour mieux dire

1. Ut si lapis intus est, foras emittatur ; si autem exterius prominet, interius revocetur.
2. Regula a regendo, id est, dirigendo et corrigendo, quia vel rectum dirigit, vel distortum corrigit.

de vivre selon la règle, ne s'engage point par vœu à garder toutes les particularités qui sont dans la règle ; mais il voue la vie régulière, qui consiste essentiellement à garder les trois vœux. Car, dans une loi certaines choses sont proposées, non par manière de précepte obligeant sous peine de péché, mais par manière d'*ordination* ou de direction obligeant seulement à quelque peine, si l'on y manque. Cependant, puisque le religieux s'est engagé à vivre selon la règle, c'est-à-dire à s'efforcer de former sa vie sur elle comme sur un modèle qu'on lui a présenté, il violerait cet engagement et pècherait même gravement, s'il méprisait la règle dans un point quelconque ; et ce mépris existe quand la transgression vient précisément de ce que la volonté refuse de se soumettre à elle. Mais ce n'est point pécher par mépris que d'enfreindre quelque point de la règle par une autre cause particulière, telle que la colère, la paresse, etc. ; on doit cependant remarquer que ces infractions engendrent peu à peu le mépris, quand elles deviennent fréquentes [1].

IV. Souvent on distingue *la Règle* au singulier, et *les Règles* au pluriel.

La Règle, prise selon cette distinction, est seulement l'exposé des points les plus substantiels de l'institut et que l'on présente à l'approbation de l'Eglise. Ainsi entendue, la règle est ce qui donne l'existence à un corps religieux, quand elle est approuvée et mise à exécution.

1. 2a 2æ. q. 186, a. 9.

Mais cette règle, à raison de sa brièveté, demande des développements ultérieurs selon son esprit : de là *les règles de détail* ou *constitutions,* soit celles qui regardent le corps de l'institut, soit celles que doivent observer personnellement ses membres.

Ces règles, comme leur nom l'exprime encore, doivent toujours vérifier l'idée de droiture, et c'est pour cela qu'il faut aux fondateurs ou aux chefs des instituts l'autorisation de l'Église pour pouvoir les faire et les imposer. D'ordinaire même, afin d'en garantir davantage la rectitude, elle veut encore les examiner et ajouter son approbation formelle.

Aujourd'hui le Saint-Siège n'admet point le nom de *Règle* pour désigner l'ensemble des constitutions d'un pieux institut qu'il approuve. Il réserve ce nom aux anciens ordres sous la règle desquels se sont mises diverses congrégations plus récentes : la Règle de saint Basile, la Règle de saint Benoît, de saint Augustin, de saint François, etc.

V. Parmi les Règles ou constitutions qui regardent personnellement les membres d'un institut, il en est de deux sortes qu'il est important de distinguer.

Les unes ont pour objet de former chaque religieux selon l'esprit propre de l'institut : ce sont *les Règles de la vie intérieure.* Là sont posés les principes d'où chacun devra tirer une foule de conséquences pratiques, pour tendre à la perfection positive de ses vœux et à la perfection des vertus selon sa vocation. Ces règles, il faut bien le remarquer, prescrivent plutôt une tendance, des efforts et un progrès toujours croissant, qu'elles ne commandent ou

défendent des actes particuliers. Ainsi, quoique le devoir de tous soit de s'appliquer à suivre leur direction, néanmoins elles ne sont pas, pour la plupart, elles ne peuvent même pas être observées par tous également ; mais il y a des degrés très divers pour les individus, et chacun les pratique dans sa propre mesure, selon la grâce qui lui est donnée, selon sa ferveur actuelle, et selon les progrès qu'il a déjà faits dans la perfection.

Les autres règles ont pour objet la discipline ou la vie commune extérieure : c'est pourquoi on les appelle ordinairement *règles communes*. Elles prescrivent ou défendent des actes qui se produisent au dehors ; et leur fin est d'établir la forme visible de la vie de communauté selon l'institut, et de protéger l'ordre domestique. Aussi leur observation est-elle exigée de chacun en particulier et de tous à la fois : car c'est par elles que tous doivent prendre une commune physionomie et apparaître les membres du même corps ; c'est par elles qu'ils se reconnaissent entre eux pour frères, et qu'un même air de famille les montre tous enfants d'une même mère.

Mais, outre ce fruit général, déjà si capable d'exciter chacun à la diligente observation des règles communes, elles renferment encore pour lui un fruit de sainteté personnelle, qui mérite assurément tous ses efforts. « Ma grande mortification, c'est la vie commune », disait un parfait religieux, le bienheureux Jean Berchmans ; et il signalait ainsi l'une des sources les plus fécondes de la perfection religieuse, puisqu'elle coule sans cesse par une multitude de ruisseaux, et que l'observation des règles est vérita-

blement, comme dit le Prophète, « le sacrifice légitime et perpétuel de tous les jours [1] ».

VI. *De l'exercice des vertus selon les Règles.* Les vertus chrétiennes et religieuses sont communes à tous les chrétiens et à tous les religieux ; mais les actes de ces vertus doivent souvent différer suivant la diversité des vocations, et il importe grandement, pour le légitime exercice des vertus, de faire attention à cette différence, même en voulant imiter les saints ; sans quoi l'on irait donner dans des illusions ; à tel point que ce qui est louable chez l'un deviendrait répréhensible chez l'autre. Ainsi, par exemple, la mortification, le zèle, la charité du prochain, le silence, et ainsi des autres vertus, devront se pratiquer différemment selon les instituts et les situations. Et voilà pourquoi saint Antoine insistait sur la vertu de *discrétion*, comme sur celle dont la fonction est de régler les actes de toutes les autres. Or, combien de fois notre discrétion privée ne se trouverait-elle pas en défaut, si elle était réduite à ses propres lumières ? Mais c'est là le grand avantage qu'un religieux tire de ses règles : elles lui fournissent une direction sûre par rapport à l'exercice des vertus, et lui en enseignent la pratique selon la volonté et le bon plaisir de Dieu.

VII. Ce pourrait être ici le lieu d'examiner quelle est l'obligation de tendre à la perfection par la pratique des règles ; mais le catéchisme des vœux ex-

1. Sacrificium Domino legitimum, juge atque perpetuum. EZECH. 46.

plique suffisamment ce point[1]; on peut aussi le voir plus amplement traité dans Rodriguez[2], et dans le P. Saint-Jure[3].

ARTICLE V.

LES VOEUX DE RELIGION SE FONT SELON LA RÈGLE OU LES CONSTITUTIONS : DE DIVERS DEGRÉS DANS LA PERFECTION RELIGIEUSE.

Les vœux de religion se font selon la règle spéciale et propre de chaque institut : c'est-à-dire que celui qui les prononce doit les entendre, et s'engage à les observer dans le sens que leur donnent les constitutions du corps religieux où il est admis.

On voit par là l'obligation qu'ont les supérieurs de bien instruire sur ce point les novices, et ensuite de s'assurer que tous les religieux en conservent toujours l'intelligence exacte.

Mais une conséquence qui revient à la matière présente, c'est que la manière plus ou moins parfaite dont la règle entend faire pratiquer les trois vœux de religion, fait naître des degrés différents dans la perfection religieuse elle-même.

Sans doute, il existe une *perfection commune* à tous les instituts, et elle se trouve dans la commune profession des conseils évangéliques, par les trois

1. 2e Partie, ch. III, art. 2.
2. De la Perfection chrétienne, première partie, 1er traité, ch. 6.
3. L'homme religieux. Liv. 1. ch. 3.

vœux essentiels de religion. Mais il y a aussi une *perfection spéciale* à chaque institut, laquelle est proposée en commun à tous les membres qui lui appartiennent. Cette perfection tient à la manière dont la règle veut qu'on y observe les trois conseils évangéliques, et elle est plus ou moins élevée selon que les vœux et les règles imposent une pratique plus ou moins parfaite de ces conseils.

Enfin, il y a une *perfection personnelle* qui devient propre à chaque religieux, selon qu'il s'applique effectivement à la puiser dans son institut respectif; et cette perfection individuelle offre encore une multitude de degrés divers, qui dépendent et du principe intérieur de la grâce et de la coopération de chacun.

C'est cette perfection personnelle qui est la plus digne de considération : d'abord, parce que, au fond, c'est la seule qui donne à chaque religieux son mérite réel devant Dieu; et ensuite, parce que Dieu lui-même, en appelant telle personne dans un institut moins parfait en soi, peut très-bien la destiner à une plus grande perfection intérieure, et par des grâces spéciales l'élever, si elle est fidèle, à un plus haut degré de sainteté.

La perfection personnelle a ses accroissements et pour ainsi dire ses âges. Car autre sera la perfection du novice, autre celle du religieux qui avance, et autre encore celle du religieux consommé. « On exige de tous la perfection, dit saint Bernard [1], mais

1. Ab omnibus perfectio exigitur, licet non uniformis : si incipis, perfecte incipe; si jam in profectu es, hoc ipsum perfecte

non une perfection uniforme. Si vous commencez, commencez parfaitement; si vous êtes en voie de progrès, soyez-y parfaitement; et si déjà vous avez atteint quelque chose de la perfection, mesurez-vous avec vous-même, et dites avec l'apôtre : Non, je n'ai pas encore saisi le terme, mais je poursuis ma course dans le désir et l'espoir de l'atteindre, oubliant ce qui est derrière moi pour m'élancer en avant. » La charité, dans ceux qui sont réellement plus avancés, fait qu'ils redoublent d'ardeur et hâtent leur course. La charité est comme cette loi de gravité des corps qui précipite leur mouvement et accroît leur vitesse, à mesure qu'ils approchent du centre de gravitation.

ARTICLE VI.

COMPARAISON DES DIVERS ÉTATS QUI SONT DANS L'ÉGLISE, CONSIDÉRÉS SOUS LE RAPPORT DE LA PERFECTION.

C'est une question qu'il nous semble utile d'offrir en terminant ce chapitre de l'*État de perfection*; et le Docteur angélique l'éclaircit parfaitement [1].

§ I.

Le prophète royal compare l'épouse, qui est la sainte Église, à une reine dont le vêtement d'or est

age; sin autem aliquid perfectionis attigisti, teipsum in teipso metire et dic cum Apostolo : non quod jam apprehenderim aut perfectus sim, sequor autem si quo modo comprehendam, quæ retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum. De vita solitar.

1. 2a 2æ q. 183, a. 2., et q. 184, a. 7 et 8.

rehaussé par la variété des couleurs [1]. Cette robe d'or, c'est la charité ; et la variété des couleurs qui en relève l'éclat, est la diversité des *états*, des *offices* et des *degrés* qui sont dans l'Église.

Les *états* où sont placés les membres du corps de l'Église se distinguent selon que les uns sont plus que d'autres engagés d'une manière fixe à la perfection évangélique [2].

La distinction des *offices* ou *fonctions* se tire de ce que telle ou telle classe de personnes est députée dans l'Église pour faire les actes qui lui sont nécessaires, par exemple les actes du ministère ecclésiastique.

Enfin les *degrés* sont différents dans un même état ou dans un même office, selon que les uns sont plus élevés que les autres pour l'autorité, ou pour la dignité et le droit à l'honneur.

Au rang suprême se trouvent les Évêques, non-seulement pour le degré et pour l'office, mais encore pour la perfection de l'état : car ils sont fixés dans une position qui les engage irrévocablement à la garde et aux soins du troupeau de Jésus-Christ, et cet état est l'état de perfection, supérieur même à l'état religieux. La raison en est que pour conduire les autres à la perfection, il faut que l'on soit déjà parfait soi-même, tandis que pour y être conduit, il suffit d'avoir la volonté d'y tendre : de sorte que l'évêque est dans *l'état de la perfection acquise*, et le religieux, seulement dans *l'état de la perfection à acquérir*. Aussi le Seigneur, avant de confier ses

1. Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate. Ps. 44.
2. Voyez ci-dessus, ch. II. art. 2. sect. 1.

brebis à saint Pierre, lui dit : « Simon, fils de Jean, m'aimez-vous ? » Et ce n'est qu'après une réponse trois fois affirmative qu'il ajoute : « Paissez mes agneaux, paissez mes brebis [1] » ; mais au religieux il se contente de dire : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez.... et venez, suivez-moi [2] ».

Et pourquoi l'évêque ne voue-t-il pas la pauvreté ni l'obéissance comme le religieux ? C'est qu'il est censé n'avoir plus besoin de ces deux moyens qui servent à acquérir la perfection, puisqu'il doit la posséder déjà par la charité ; c'est encore parce que, une fois appelé à l'épiscopat, la pratique de ces vœux n'est plus compatible avec son office et son degré ; car il est dans un poste où il faut commander plutôt qu'obéir ; et il doit avoir de quoi subvenir aux nécessités même temporelles de ses ouailles. Mais, dans les besoins urgents, la perfection de son état lui fait une obligation, plus stricte qu'à tout autre, de se dépouiller pour le soulagement de son troupeau.

L'*état* de simple prêtre, en soi, n'est point *l'état de perfection* ; car le vœu de continence ne lui donne pas tout ce qui est nécessaire pour être dans cet état, quoiqu'il l'élève au-dessus de l'état commun ; et, d'autre part, il ne se trouve point comme l'évêque essentiellement ni irrévocablement engagé à la conduite du troupeau de Jésus-Christ. C'est pourquoi son état s'appelle *l'état de prêtre séculier*, lequel, com-

1. Simon Joannis, diligis me?... plus his?... Etiam Domine. Pasce agnos meos... oves meas. JOAN. 21.

2. Si vis perfectus esse, vade, vende omnia..... et veni, sequere me. MATTH. 19.

paré à celui du religieux, est comme un moindre sacrifice comparé à l'holocauste.

Sous le rapport de *l'ordre*, le prêtre, quel que soit son état, séculier ou régulier, se trouve député par l'Église pour faire des actions très-saintes, spécialement dans les adorables mystères de l'Eucharistie. De là l'obligation pour lui d'une sainteté ou perfection intérieure, qui doit surpasser celle-là même que Dieu demande du religieux laïque ; de sorte que si le prêtre fait quelque chose de contraire à la sainteté, il est plus répréhensible que le simple religieux; quoique celui-ci, de son côté, trouve dans son état des moyens de sanctification, comme aussi des obligations, que n'a point le prêtre séculier.

C'est à raison de cette plus grande sainteté exigée du prêtre, que saint Jérôme disait aux religieux laïques de son temps (et ils l'étaient presque tous alors) : « Vivez dans le monastère de manière à mériter la cléricature[1] ». Et en effet, que de religieux ont trouvé dans l'état de perfection les moyens de se rendre plus dignes du sacerdoce ! Mais, devenus prêtres réguliers, assurément ils n'avaient rien perdu des avantages que leur donnait leur état, pour être des prêtres toujours plus parfaits et plus saints.

Le *degré* ou le poste dans lequel un prêtre, soit séculier, soit régulier, est placé par l'Église, par exemple pour administrer une paroisse, lui donne certains pouvoirs que n'a point le simple prêtre régulier ; mais ce degré ne change rien à son état sous le rapport de la perfection ; seulement il lui crée des

1. Sic vive in monasterio ut clericus esse merearis.

obligations et des difficultés pour lesquelles il lui faut une vertu plus solide et une plus grande sainteté intérieure. Or, quant aux difficultés que l'homme rencontre dans la pratique de ses devoirs, nous avons déjà vu que l'on doit distinguer les difficultés qui diminuent le mérite, et celles qui l'augmentent [1]

§ II.

On peut ajouter ici une question incidente qui se rattache à la précédente, et qu'il n'est pas sans quelque intérêt d'examiner et de résoudre : *Les réguliers sont-ils de la hiérarchie?* Je réponds qu'il faut distinguer deux sortes de hiérarchie dans la sainte Église : la première est *la hiérarchie du droit divin,* savoir, celle que Jésus-Christ lui-même a établie ; et la seconde est *la hiérarchie du droit ecclésiastique,* c'est-à-dire celle que l'Église a surajoutée à la première.

La hiérarchie du droit divin se compose des évêques, des prêtres, et des autres ministres inférieurs : c'est un point de la foi catholique défini par le concile de Trente [2]. Il est bien évident que dans cette hiérarchie il n'y a aucune différence à mettre entre un clerc séculier ou un clerc régulier.

La hiérarchie de droit ecclésiastique se divise en deux espèces : l'une est *la hiérarchie générale et principale* qui préside au gouvernement universel de l'Église ; l'autre est *la hiérarchie spéciale des réguliers.*

La hiérarchie générale et principale a été établie

1. Voyez ci-dessus, ch. II, art. 2, sect. 2.
2. Sess. 23e, can. 6.

pour faciliter la bonne administration de tout le peuple chrétien. De là, dans l'ordre épiscopal, les degrés de patriarche, de primat, de métropolitain ; et dans le second ordre, ceux d'archiprêtres, d'archidiacres, de curés, etc. Et ces degrés ont varié dans l'Église selon les temps, les lieux et les besoins. Les réguliers par leur état ne sont nullement exclus de cette hiérarchie générale ; il y a même eu des époques où elle renfermait beaucoup plus de réguliers que de séculiers.

La hiérarchie spéciale des réguliers n'est que secondaire, et elle dépend essentiellement des chefs de la première, notamment de son suprême *Hiérarque* qui est le Pontife romain, vicaire de Jésus-Christ. Mais c'est une véritable hiérarchie, constituée avec ses degrés propres ; elle comprend les abbés et autres prélats réguliers de divers noms, supérieurs généraux, provinciaux et locaux ; et cette hiérarchie remonte aussi bien que l'autre jusqu'au chef de l'Église, qui est strictement et proprement le Prélat suprême de tous les réguliers.

S'il s'agit de *la préséance d'honneur*, le clergé régulier, quand il n'entre point dans la hiérarchie principale, ne vient qu'après le clergé séculier. D'ailleurs, l'humilité dont il fait profession par état, suffirait seule pour lui en imposer le devoir.

Quant à la *juridiction* non-seulement régulière, mais même ecclésiastique *au for extérieur*, les prélats réguliers, dans les ordres exempts, la possèdent sur leurs inférieurs ; tandis que les fonctions sacerdotales des curés ne la leur donnent pas sur leurs paroisses.

Enfin, pour ce qui est de *la juridiction au for inté-*

rieur sur les fidèles, dans le sacrement de pénitence, les prêtres séculiers, quels qu'ils soient, n'en possèdent que ce que leur communique l'évêque dans son diocèse, soit par commission ordinaire en leur confiant une paroisse, soit par commission extraordinaire en leur donnant le pouvoir de confesser. Les prêtres réguliers exempts, quoiqu'ils reçoivent du Pape cette juridiction par leurs supérieurs, ne peuvent néanmoins l'exercer validement dans un diocèse sans l'approbation de l'Ordinaire, comme l'a établi le Concile de Trente.

§ III

Il nous reste encore à dire quelques mots sur les œuvres du clergé régulier dans l'Église. En dehors de la hiérarchie générale, ce clergé se distingue en deux classes de prêtres. Les uns sont uniquement appliqués, du moins pour l'ordinaire, aux fonctions cléricales qui regardent directement le culte divin : tels sont certains ordres de chanoines réguliers, et les religieux des ordres contemplatifs, Bénédictins, Chartreux, Cisterciens, etc. Les autres appartiennent à des instituts dont la fin est aussi de travailler au salut des âmes, comme les ordres appelés *Mendiants*, et ceux qu'on nomme proprement *ordres de clercs réguliers*. Tous ces instituts fournissent des coopérateurs et des auxiliaires aux ministres de l'Église chargés du soin ordinaire des fidèles : c'est la destination providentielle de cette portion du clergé régulier ; et tout spécialement le Pontife suprême la regarde et l'emploie comme son corps de réserve,

pour le plus grand bien de l'Église entière. On connaît la vision d'Innocent III [1], dans laquelle saint François, au temps où il demandait l'approbation de son ordre, lui fut montré soutenant l'église de Latran qui semblait menacer ruine. De même, dans l'oraison de l'office de saint Ignace, l'Église fait dire à tous ses prêtres : « O Dieu, qui par le bienheureux Ignace avez fortifié d'un nouveau renfort l'Église militante [2] » ; d'où l'on voit que le clergé régulier, quoique auxiliaire seulement dans la hiérarchie sacrée, lui présente néanmoins un secours ordinaire et constant que Dieu fournit à son Église, et qu'elle-même veut voir mettre à profit pour son plus grand avantage et celui de ses enfants.

CHAPITRE III.

DES DIFFÉRENTES SORTES DE VŒUX DE RELIGION.

Afin de pouvoir donner plus de jour à cette matière, il convient de reprendre les choses de plus haut.

ARTICLE Ier.

DE L'ÉTAT RELIGIEUX EN GÉNÉRAL, ET DES INSTITUTS EN PARTICULIER.

Nous avons ici plusieurs différences notables à

1. Brev. Rom. 4 octobr.
2. Deus, qui ad majorem tui nominis gloriam propagandam

signaler, d'après Suarez, entre l'état et les instituts religieux.

I. *L'état religieux,* si on le considère dans sa substance, a été institué immédiatement par Jésus-Christ même : de sorte que l'on peut dire qu'il est *de droit divin*, et que l'Église n'a pas le pouvoir de l'abroger. C'est là, dit Suarez, un sentiment commun à tous les catholiques qui pensent sainement. Saint François de Sales ajoute que l'état religieux appartient *à la note de sainteté* de l'Église, parce que ce caractère doit se manifester au dehors par l'exercice des vertus évangéliques dans leur plus haut degré : ce qui demande l'existence de l'état de perfection.

II. Mais *la vie commune ou cénobitique* que l'on mène au sein des instituts réguliers n'est pas essentielle à l'état religieux. Une personne peut dans la vie privée s'appliquer à la perfection, et si elle s'oblige d'une manière fixe et stable à la pratique des trois conseils évangéliques, elle pourra être considérée comme une personne religieuse. Tels étaient les anciens ascètes, les anachorètes, et les vierges ou veuves consacrées à Dieu. Cependant, nous l'avons déjà fait remarquer, il est bien difficile que la vie privée donne le moyen de pratiquer la pauvreté et l'obéissance religieuses aussi complétement qu'on peut le faire dans les communautés. C'est une des raisons pour lesquelles l'état religieux se divise en état *complet* et *incomplet* de perfection.

novo per beatum Ignatium subsidio militantem Ecclesiam roborasti.....

Selon le droit actuel de l'Église, son approbation expresse est de rigueur pour constituer un véritable état de religion. Toujours sans doute l'approbation au moins pratique de l'Église fut nécessaire à l'admission réelle dans cet état, et pour que celui qui le professe fût vraiment religieux; car la profession religieuse consiste dans une donation spéciale que le chrétien fait à Dieu de sa personne, et cette donation doit être acceptée pour être valide ; or, Dieu ne l'accepte pas immédiatement par lui-même, mais par la sainte Église qui tient à notre égard sa place sur la terre. Néanmoins, il faut dire que, dans les premiers siècles du christianisme, cette approbation pratique de l'Église a été très-souvent tacite, et non expresse. Quant à celle du Saint-Siége, elle ne fut requise, même pour les ordres religieux proprement dits, qu'à partir des conciles de Latran sous Innocent III, et de Lyon sous Grégoire X

III. Autrefois, la stabilité dans tel institut ou sous telle règle n'était point exigée pour la profession religieuse. Jusqu'au onzième siècle, il n'y avait qu'un ordre monastique, ou plutôt il n'y en avait aucun, quoiqu'il y eût plusieurs règles, mais variables au gré des supérieurs. A proprement parler, il n'existait que l'état religieux, sans ces différences précises qui constituent maintenant la diversité des instituts. On n'était donc pas obligé de s'attacher à une communauté spéciale; mais il suffisait de manifester par un signe public qu'on s'était consacré pleinement à Dieu, et l'on appartenait ainsi à l'état religieux, avec l'obligation d'y persévérer, sans

subir celle de dépendre d'un monastère ou d'une règle, à moins de s'y être formellement engagé. Ce fut saint Benoît qui, pour mettre fin à ces fréquents et nuisibles passages d'un monastère à l'autre, établit la célèbre sanction *de la stabilité* que devaient promettre ses religieux : institution très-salutaire qui, devenue bientôt une règle consacrée universellement par l'autorité de l'Église, devint aussi le principe de la diversité des instituts.

ARTICLE II.

DE LA VARIÉTÉ DES INSTITUTS RELIGIEUX.

SECTION Ire. — LES CAUSES ET LES FINS DE CETTE DIVERSITÉ.

I. La diversité des instituts religieux dans l'Église n'est point l'effet du hasard, ni le fruit du caprice des hommes. Elle a sa raison première dans la conduite de la Providence divine et dans les opérations intérieures de l'Esprit-Saint au fond des âmes.

Dieu, en destinant à chaque homme sa place sur la terre, lui a donné des qualités, des aptitudes et des goûts en rapport avec cette destination : de sorte que la diversité qui se rencontre dans les caractères, les talents, les inclinations et même les forces corporelles et les besoins, contribue à déterminer ces choix divers qui fixent les uns dans une position de vie, les autres dans une autre, tant pour le bien commun de la société que pour la direction de chacun vers la fin dernière de sa création, qui est le

salut éternel. Or, cette disposition providentielle de Dieu se montre, à plus forte raison, dans ceux qu'il destine par une vocation plus spéciale à l'état de la perfection évangélique. Il est moralement impossible que toutes les aptitudes et toutes les propensions s'accommodent à une seule manière de vivre dans cet état. L'un se sentira plus de facilité et d'attrait pour une vie de contemplation, de mortification et de silence ; un autre au contraire trouvera dans les occupations d'une vie active plus de convenance avec sa nature, ses goûts et les impulsions de la grâce ; enfin, un troisième verra dans les dons qu'il a reçus en partage, les indices d'une vocation à une vie où il pourra mêler l'action à la contemplation : et c'est ainsi que tous auront les moyens de tendre à la perfection, mais sous des formes et dans des mesures diverses, par l'exercice de la charité envers Dieu et le prochain.

II. De plus, Dieu, qui a toujours en vue le bien de son Église, sait l'obtenir encore par cette même action de sa providence et de son Saint-Esprit dans les âmes. Comme les besoins du peuple fidèle sont très-divers, un seul et même institut ne pourrait pas les embrasser tous à la fois ; mais la divine bonté y a pourvu par la diversité des corps religieux, et elle les destine, chacun pour sa part et selon sa manière, à procurer à l'Église quelque bien spirituel ou temporel, et à venir au secours de ses enfants dans les maux de l'âme et du corps. Les instituts ont donc leur vocation comme les individus. Membres du grand corps de l'Église, ils reçoivent chacun, ainsi

que les membres du corps humain, une fin propre, une destination spéciale, dans laquelle ils doivent concourir au bien universel. Les uns, plus retirés dans la solitude, prient pour l'Église et l'édifient par le bon exemple[1]; les autres, plus en communication avec les hommes, travaillent au salut des âmes ou s'emploient aux autres œuvres de miséricorde.

SECTION. II. — TROIS ESPÈCES PRINCIPALES D'INSTITUTS RELIGIEUX.

I. D'après ce qui vient d'être dit, on voit que tous les instituts religieux peuvent se rapporter à trois classes principales, selon qu'on y mène la *vie contemplative*, la *vie active*, ou la *vie mixte*.

A la vie contemplative appartiennent les ordres purement *monastiques*, parce que leur fin directe et spéciale est de vaquer à la prière et aux exercices propres du culte divin. Le travail lui-même y est subordonné et rapporté à cette fin principale : tels sont les Bénédictins, les Chartreux, les Clarisses, les Carmélites, etc.

La vie active est le propre de ces nombreux instituts qui se livrent au soin des pauvres, des malades, ou à l'instruction et à l'éducation de l'enfance. Dans cette classe étaient aussi comptés les ordres qui se dévouaient au rachat des captifs, et les ordres militaires employés à la défense de la Chrétienté contre les infidèles.

On appelle vie mixte celle où la contemplation et

1. On peut lire de belles pages sur ce sujet dans *les Moines d'Occident, Introduction,* par M. de Montalembert.

l'action s'unissent, en marchant pour ainsi dire de front; alors les exercices de la vie contemplative donnent au religieux les lumières et les grâces dont il a besoin pour lui-même et pour le prochain; tandis que par l'action et surtout par les ministères du sacerdoce, il s'efforce de communiquer aux autres ces biens qu'il a reçus; et c'est ainsi qu'unissant étroitement le travail de sa propre perfection avec celui de la sanctification du prochain, il imite la vie des Apôtres qui disaient d'eux-mêmes : « Pour nous, notre application constante sera à la prière et au ministère de la parole[1] ». A cette classe reviennent les ordres de saint Dominique, de saint François, de saint Ignace, etc.

Une remarque sérieuse à faire pour les religieux qui sont dans la vie active, c'est qu'ils ont eux-mêmes un besoin essentiel d'emprunter à la vie contemplative une mesure convenable d'exercices spirituels; sans quoi, au milieu des occupations extérieures, ils seraient infailliblement en danger d'oublier ce qu'ils doivent à leur propre perfection, ou même à l'affaire personnelle de leur salut, selon l'avis que leur donne le Seigneur : « Marthe, Marthe, vous vous empressez à beaucoup de choses; or une chose, avant toute autre, est nécessaire[2] ». Le monde qui admire la Fille de Charité et reconnaît le prix de ses services, trouve pourtant à redire à ses dévotions. Quand il lui reproche comme perdu le temps qu'elle

1. Nos autem orationi et ministerio verbi instantes erimus. Act. 6.
2. Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima; porro unum est necessarium. Luc. 10.

leur consacre, il ne se doute même pas que sans cela il n'y aurait plus de Fille de Charité possible ; mais elle, pourrait-elle partager cette grossière illusion, ou faire dans la pratique comme si elle la partageait, en négligeant ses exercices spirituels ?

II. Si l'on veut établir une comparaison entre ces trois vies sous le rapport de la perfection, et entre les instituts qui les exercent, voici les principes que pose saint Thomas [1] :

La différence d'un ordre à un autre ordre se considère *principalement* d'après la fin propre de chacun, et *secondairement* d'après les moyens qu'il emploie pour l'obtenir. Celui-là est donc meilleur *absolument* qui se propose une meilleure fin. Ainsi un ordre qui s'applique à la vie contemplative est *en soi* meilleur que celui qui exerce la vie active ; selon ce que le Seigneur disait à Marthe, sœur de Marie : « La meilleure part est celle que Marie a choisie » : car, selon les Pères, ces deux sœurs sont les figures des deux vies ; Marthe représentant la vie active au service du divin Maître, et Marie figurant la vie contemplative.

On doit remarquer ici que l'esprit du monde ne juge pas des instituts religieux d'après ces principes, et par conséquent qu'il se trompe dans ses appréciations.

Il y a cependant certaines œuvres de la vie active qui découlent de la plénitude de la contemplation, comme la prédication et le soin de la sanctification

1. 2a 2æ q. 188. a. 6.

des âmes; et cela est meilleur que la simple contemplation : car il est plus parfait de communiquer aux autres ce que l'on contemple soi-même que de se borner à le contempler seul, comme il est meilleur d'éclairer que de luire seulement. C'est pourquoi les instituts où l'on joint au travail de sa propre perfection celui de la sanctification du prochain, occupent le premier rang d'excellence parmi les autres; et c'est, en effet, la vie qu'ont menée les apôtres, après le grand modèle de toute perfection, Jésus-Christ lui-même.

Que si la fin de plusieurs instituts est également bonne et parfaite, la prééminence se juge alors secondairement d'après les moyens d'obtenir cette fin. Et comme on n'établit pas les moyens pour eux-mêmes, mais pour la fin, il s'ensuit qu'on doit juger meilleures, non les observances plus rigides, mais celles qui sont mieux proportionnées à la fin de l'institut.

—

ARTICLE III

DES VOEUX SOLENNELS ET SIMPLES, PERPÉTUELS ET TEMPORAIRES DE RELIGION.

I. Le catéchisme des vœux explique ce qu'il faut entendre précisément par vœu solennel et par vœu simple[1].

De même, il fait remarquer que les vœux solennels n'ont lieu que dans les ordres religieux proprement

1. 1re Part. Ch. 3.

dits; et c'est la différence essentielle qui distingue ces ordres des simples congrégations religieuses. Ajoutons que tous les membres d'un ordre proprement dit ne font pas toujours la profession solennelle, mais qu'il en est dans lesquels plusieurs ne sont admis, du moins d'abord, qu'à faire des vœux simples; et que ces vœux, quoique simples, les constituent strictement religieux, comme le Pape Grégoire XIII l'a déclaré des vœux simples des scolastiques dans la Compagnie de Jésus.

Le Pape Pie IX, dans une congrégation extraordinaire, convoquée le 19 mars 1857, *sur l'état des réguliers*, a statué que dorénavant, pour tous les ordres religieux où la profession solennelle des vœux se faisait au bout d'un an seulement, il ne serait plus permis après cette seule année de noviciat que de prononcer les vœux simples de religion, et qu'il faudrait ensuite une épreuve de trois autres années pour être admis à la profession solennelle de ces mêmes vœux.

D'après une déclaration du Saint-Siége[1], les vœux simples dont nous venons de parler peuvent être annulés par le supérieur de l'Ordre, dans le cas et par le seul fait du *renvoi légitime* du sujet. Autrement il faut recourir au Souverain Pontife pour la dispense.

II. Par rapport au mérite des vœux *perpétuels* ou *temporaires*, le catéchisme offre deux propositions

1. Analecta Juris Pontificii. 1860.

qui, dans leur brièveté, demandent un éclaircissement[1].

1° Il est dit « qu'une vocation inférieure peut avoir des compensations » : cette proposition, pour être vraie, doit sous-entendre la condition que Dieu est bien l'auteur de cette vocation; car, alléguée contre l'appel de Dieu, elle cesserait d'être exacte et vraie. Cependant, lorsqu'on n'est plus libre de réparer le tort, elle peut être une consolation, et doit servir d'aiguillon à la bonne volonté.

2° Il est dit encore que « ne s'engager que pour un temps, c'est avoir plus souvent l'occasion de réitérer avec pleine liberté son sacrifice ». Cette proposition serait complétement fausse, si on l'entendait d'une personne qui se borne au vœu temporaire par manque de générosité, en la comparant à une autre personne qui a eu le cœur de se donner à Dieu pour toujours, qui serait prête à le faire encore chaque jour de sa vie, et qui, après tout, reste toujours en pleine possession de sa liberté intérieure. Quant à sa liberté extérieure elle-même, il peut y avoir eu plus de mérite aussi à prévenir sa propre instabilité par le lien du vœu perpétuel.

III. Pour que l'admission aux vœux de religion soit valide, il faut trois conditions principales : la première, qu'elle se fasse par les supérieurs compétents, selon les constitutions; la seconde, que celui qu'on admet aux vœux ait l'âge fixé par l'Église et par l'institut approuvé; la troisième, que l'admission aux vœux

1. 1re Part. Ch. 3.

ait été précédée d'un noviciat qui ne peut durer moins d'une année; plusieurs instituts ajoutent l'obligation d'une seconde année et quelquefois davantage.

Il peut encore exister d'autres conditions nécessaires à la validité des vœux, suivant les constitutions des divers ordres ou congrégations.

IV. Le noviciat ne commence positivement pour un candidat qu'après son admission par le supérieur compétent, et même à partir seulement de son entrée réelle en probation.

Sa durée doit être d'une année pleine et entière, sans qu'on puisse l'abréger d'un jour ou de moins encore ; de sorte que les vœux seraient nuls, si on les prononçait avant l'année complétement révolue, même lorsqu'elle est *bissextile*. D'où l'on voit combien il faut être exact à noter le jour de l'entrée positive au noviciat. Il y a des instituts où la règle a établi que si par hasard les vœux se trouvaient nuls par ce défaut, ou par celui de l'âge, ils deviennent valides dans la première rénovation publique qui s'en fera par la suite.

La durée du noviciat doit être continue, de manière qu'il n'y ait pour le novice aucune interruption, du moins morale. Une maladie qui l'empêcherait de prendre part aux exercices propres du noviciat, et de même une *courte absence pour cause légitime*, ne nuirait point à la continuité suffisante. Mais il y aurait interruption morale, si un novice avait été renvoyé ou qu'il eût quitté lui-même sa vocation : par conséquent, en cas de rentrée il serait obligé de recommencer son noviciat en entier.

ARTICLE IV.

DU DÉSIR QUI PEUT VENIR A UN RELIGIEUX DE PASSER A UN AUTRE INSTITUT.

I. Sur cette question considérée en général, voici la doctrine de saint Thomas [1].

Il faut dire que ce n'est pas une chose louable de passer d'un institut à un autre, à moins qu'il n'y ait quelque nécessité ou une grande utilité : soit parce que ceux dont on se sépare en sont scandalisés, soit parce que, toutes choses égales d'ailleurs, on fait mieux dans un ordre où l'on s'est habitué à servir Dieu, qu'on ne fera dans un autre.

Néanmoins, il peut être louable de passer à un autre ordre pour l'une de ces trois raisons : la première serait l'amour et le désir que Dieu inspire d'un institut plus parfait. Or, il faut remarquer que cette supériorité dans la perfection d'un institut sur un autre doit se juger non d'après l'austérité seule des observances de la règle, mais principalement d'après la fin que l'ordre se propose, et secondairement d'après la sage proportion des moyens avec la fin de l'institut, comme il a été exposé plus haut [2].

La seconde raison pourrait être la décadence de l'ordre où l'on se trouve. Si donc cet ordre venait à s'écarter de la perfection de son institut, il serait louable de passer même à un ordre moins strict où la règle est mieux observée.

1. 2a 2æ q. 189. a. 8.
2. Chap. III, art. II, sect. II, § II.

La troisième raison serait l'impuissance où se trouverait un religieux d'observer une règle trop rigide pour lui, tandis qu'il pourrait en suivre une autre qui le serait moins.

Mais il faut observer que, dans le premier cas, le religieux doit par humilité demander la permission, qui toutefois ne peut lui être refusée, pourvu qu'il soit certain que l'ordre auquel il veut passer est d'une plus étroite observance. S'il y a doute sur ce point, il doit prendre l'avis du supérieur, comme le prescrit le Droit canon. Le second cas exige également que le religieux consulte le supérieur. Mais dans le troisième cas une dispense est nécessaire.

II. Cette doctrine est exactement celle de l'Église touchant le passage d'un religieux à un autre institut; nous ajouterons quelques courtes explications.

1° A parler en général, il est donc permis à un religieux qui a fait les vœux selon une règle, de passer à un autre institut plus parfait. Cela découle, comme nous l'avons déjà dit [1], du droit que chacun conserve, après avoir fait un vœu quelconque, de le commuer en un meilleur. De plus, quoique Dieu ait pu être vraiment l'auteur d'une première vocation, il est évident qu'il demeure toujours le maître de sa créature; et alors même qu'il l'a fixée à un poste, il peut, sans se contredire, l'appeler plus tard à un autre plus élevé. On en trouve des exemples dans plusieurs saints, tels que saint Antoine de Padoue, etc.

2° Nous avons dit: *à parler en général*, parce qu'il

1. Chap. I. art. III.

y a des ordres, et même de simples congrégations religieuses, où le Saint-Siége, pour de justes motifs, a défendu ce passage à tout autre institut, du moins sans l'autorisation formelle des supérieurs.

3° Il faut bien remarquer que ce désir de passer à un autre institut, même plus parfait, doit venir de Dieu pour être légitime, et c'est un devoir pour celui qui l'éprouve de s'en assurer ; car lorsqu'on est déjà fixé selon la volonté divine, rien n'est plus dangereux que la tentation dans laquelle l'ennemi du salut s'adresse sur ce point à l'inconstance humaine. « A l'égard de ceux qui veulent le bien, dit saint Ignace, le démon s'applique surtout à égarer la bonne volonté: il feint de ne vouloir autre chose que la favoriser, et il propose le mieux apparent et fictif pour amener une âme à ses fins perverses[1]. »

Une affaire de cette nature exige donc un examen tout spécial ; car pour croire à un nouvel appel de Dieu, il faut des preuves plus manifestes même que pour une première vocation. Cette personne, durant tout son noviciat, n'avait eu aucun doute contraire à la vocation où elle entrait ; comment pourrait-elle s'imaginer maintenant que Dieu demande d'elle un changement si important ? Voilà, selon nous, un moyen ordinaire de juger la question, et une raison surabondante pour rejeter de prime abord de telles pensées comme des suggestions dangereuses. Un cas où la chose pourrait mériter quelque examen, ce serait peut-être celui où la personne n'aurait point

1. Exerc. Spir. règl. du disc. des esprits.

alors connu d'autre institut que celui qui s'offrait à elle ; ou bien encore, celui où il se serait manifesté dès lors quelque indice dont elle aurait dû tenir compte.

4° Quant au motif de changer que l'on tirerait de la décadence d'une congrégation, il serait certainement légitime, comme le déclare saint Thomas, s'il était malheureusement fondé, et surtout s'il en résultait un péril pour le salut du religieux. Mais il faut dire que tout relâchement qu'on s'imagine voir autour de soi, ne suffit point pour autoriser une détermination si grave. Un esprit mécontent ou chagrin crée souvent ce qui n'est pas, ou exagère ce qui est ; et il ne sait pas assez faire la part de l'infirmité humaine, qui se retrouve partout où il y a des hommes. La critique est injuste quand elle jette sur l'institut tout entier le blâme que méritent quelques particuliers. Enfin, alors même que le corps dont on est membre ne serait pas tout ce qu'il doit être, il peut arriver que Dieu demande plutôt qu'on fasse ce qu'ont fait de saints religieux en pareil cas ; savoir, que l'on montre son amour pour son Ordre et pour ses frères, en s'appliquant à remédier au mal selon la grâce qu'on a reçue, ne fût-ce que par l'humble protestation des bons exemples.

Il est donc rare que le désir de laisser son institut pour passer à un autre, soit louable et l'effet d'une impulsion de la grâce. Ce qui est l'ordre commun, et en général le grand devoir du religieux, c'est ce que nous allons exposer, à savoir, l'estime et l'amour de sa vocation, avec un attachement inviolable au saint état où il s'est consacré au Seigneur.

ARTICLE V.

DE L'ESTIME ET DE L'AMOUR DE SA PROPRE VOCATION.

I. L'apôtre saint Paul a sur ce sujet de belles paroles : « Voyez, dit-il, mes frères, votre vocation [1], » ayez sans cesse les yeux fixés sur elle : sur la vôtre, et non sur celle des autres. « Que chacun reste dans la vocation où il a été appelé [2]... Je vous conjure donc de marcher dignement dans la vocation que Dieu vous a donnée [3]. »

Il y a des vocations plus élevées que d'autres, il y a des instituts qui proposent à leurs membres une perfection supérieure à celle de tel autre institut; c'est un principe incontestable, comme nous l'avons vu dans l'article précédent. Mais un principe non moins certain et plus pratique dans ses applications, c'est qu'il faut distinguer deux sortes de bien ou de perfection : le bien qui tire sa bonté de *l'objet*, et le bien qui doit la sienne au *sujet*. Un mieux purement objectif et pris en dehors de l'agent n'est qu'une abstraction, une spéculation de l'esprit sans réalité; ce qui est le mieux réel, plus agréable à Dieu, plus méritoire pour l'homme, c'est le mieux subjectif ou personnel; et ce mieux tient à deux choses qui doivent s'unir: d'une part à la vocation de

1. Videte vocationem vestram, fratres. I. Cor. 1.
2. Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat. I Cor. 1.
2. Obsecro itaque vos, ut digne ambuletis vocatione qua vocati estis. Ephes. 4.

Dieu et à sa grâce, de l'autre à notre fidèle correspondance à cette vocation et à cette grâce ; en un mot, ce mieux consiste dans la volonté de Dieu exécutée de tout point ; et il ne se trouve que là. Vous aspirez à un mieux que le Seigneur ne veut pas de vous, et vous négligez le bien qu'il vous assigne ! Sachez qu'au lieu d'un mieux personnel et réel, vous ne rencontrerez que déception et mécompte. Mais sachez aussi que quand Dieu vous invite à monter plus haut, vous y refuser et vous obstiner à rester plus bas, sous prétexte que c'est assez pour votre ambition, et que d'ailleurs vous saurez y tendre au mieux personnel, c'est un manque de générosité, une infidélité, une erreur pleine de périls

II. Voici la règle souveraine au service de Dieu, notre suprême et universel Seigneur : « servir Dieu, dit saint Ignace, avec une admirable et énergique netteté d'expression, c'est se mettre à sa disposition pour que lui-même se serve de nous, selon toute l'étendue de sa volonté et de son bon plaisir [1] » ; et le saint donne la comparaison de *l'instrument*, qui ne résiste point à l'ouvrier, quel que soit l'usage qu'il en veuille faire. Rien d'aussi pratique que cette lumineuse maxime, tant pour entrer dans un état de vie que pour y rester, quand il a été pris selon Dieu, tant pour le poste, l'office, le temps et le lieu, que pour chacune de nos actions.

Puisque nous touchons ici au premier principe de toute vocation, ajoutons encore cette remarque :

1. Exerc. spir. Prælud. ad consider. Stat.

Souvent on entend certaines personnes se demander au sujet du choix qu'elles ont à faire d'un état de vie: Quel est celui où je ferai le plus de bien? La question est mal posée; il faut dire: Quel est l'état où Dieu veut que je fasse le bien, et pour quel bien veut-il se servir de moi? Car, ce bien que Dieu veut de moi, fût-il moindre que celui que j'imagine, c'est celui-là auquel je dois m'attacher et m'appliquer. Il est évident, en effet, que telle est la condition essentielle du serviteur vis-à-vis de son maître, et telle la disposition où il doit toujours être. Mais, de plus, on s'aperçoit facilement que ces hommes, quand ils parlent de faire plus de bien dans un état de vie, ne songent d'ordinaire qu'au bien qu'ils feront aux autres; et, par une illusion manifeste, ils oublient que le premier bien qu'il faut penser à faire est son propre bien, le bien de son âme; or, très-certainement, nous ne pouvons espérer de faire ce bien que là où Dieu nous promet son secours par la vocation qu'il nous donne lui-même.

III. Le principe une fois posé, il est facile de tirer les conséquences.

1° La plus belle vocation pour moi, c'est celle qui me vient réellement de Dieu. Le don qui mérite mes préférences est celui qu'il a daigné me faire. Le poste où je puis faire le plus de bien, et, avant tout, faire le bien de ma propre sanctification, est celui qu'il a jugé bon de m'assigner.

2° Je dois sans doute estimer tous les instituts suscités par l'Esprit de Dieu et approuvés par son Église; mais mon institut est celui que je dois aimer

davantage : comme un enfant aime plus sa mère que toute autre personne, fût-elle moins belle ou moins riche.

3° La piété, la justice et la charité m'obligent de reconnaître et de louer dans tous les corps religieux la grâce multiple du Saint-Esprit, pourvoyant par cette variété merveilleuse à tous les besoins des corps et des âmes ; mais il est aussi de mon devoir de reconnaître, d'un cœur plus touché, la grâce spéciale de ma vocation, et tous les bienfaits dont elle est pour moi la source.

4° Nourrir l'estime et l'amour de sa vocation, c'est pour chaque religieux l'une de ses plus importantes obligations. Celui qui laisse affaiblir en lui ces deux grandes choses, donne à connaître qu'il se relâche lui-même dans la fidélité qu'il doit à Dieu, et, au lieu d'accuser son institut, il sera bien plus dans le vrai en s'accusant soi-même, pour se rappeler efficacement à l'exactitude et à la ferveur.

CHAPITRE IV

DES VERTUS QUI FONT L'OBJET DES TROIS VŒUX DE RELIGION.

ARTICLE Ier.

DES DIFFÉRENCES QUI EXISTENT ENTRE LE VOEU ET LA VERTU.

Le Catéchisme des vœux en signale quatre, et donne à chacune d'elles une explication suffisante [1]. Mais comme il ne fait qu'indiquer certaines leçons pratiques qui en découlent, il est bon d'y insister davantage pour que leur considération excite la diligence des personnes consacrées à Dieu.

I. La première différenee fait voir dans le vœu un *moyen* relativement à la vertu ; d'où apparaît l'inconséquence de ces religieux relâchés qui, après avoir fait le vœu, viennent à négliger la vertu.

Pour mieux leur faire sentir cette funeste inconséquence, il faudra les confronter avec les fervents religieux qu'a donnés la même vocation ; la vue de ces exemples domestiques sera un aiguillon puissant pour les exciter ; car ce n'est qu'en leur ressemblant qu'ils peuvent légitimement se faire honneur de les avoir pour frères.

De même, on aura de quoi réveiller leur ardeur, si on leur montre ces saints qui, même hors du cloî-

1. 1re Part. Ch. IV.

tre, se sont élevés si haut dans la perfection des vertus, bien qu'ils ne se fussent pas comme eux engagés par des vœux au Seigneur. Que dis-je ? La pensée même de tant d'âmes généreuses que la sainte Église peut toujours leur présenter au milieu du siècle, sera pour eux un sujet de salutaire confusion. Ah ! si Dieu avait accordé à ces fervents chrétiens une vocation telle que la leur, avec tous les moyens de sanctification qu'elle renferme, quelle n'eût pas été leur correspondance et leur fidélité ?

Voilà des réflexions qu'il est difficile de faire sérieusement sans en être touché ; et c'est ainsi qu'un religieux écartera le danger qui le menace au milieu même de son abondance, celui de s'habituer aux dons de Dieu jusqu'à en perdre l'estime, selon l'expression de saint Augustin [1], et par là d'arriver bientôt au mal terrible de la tiédeur et de l'abus.

II. La seconde différence entre le vœu et la vertu est que le vœu ne saurait proprement s'étendre au-delà de ce qu'il impose sous peine de péché, au lieu que la vertu peut s'élever à une perfection toujours plus haute.

De là encore il y a une grande conséquence à tirer, savoir, que c'est par le zèle à croître de jour en jour dans la vertu que l'on devient un bon religieux. Cette vérité se comprendra mieux à l'aide d'une comparaison. Dans les commandements de Dieu, on distingue la partie qu'on appelle *négative*, laquelle oblige toujours sous peine de péché, et la partie dite

1. Assiduitate viluerunt.

positive, qui, sans lier toujours la conscience, guide l'homme vers une observation toujours plus parfaite du commandement. Par exemple, les trois premiers préceptes du décalogue, dans leur partie négative, défendent sous peine de l'offense divine tout ce qui est contraire au culte qui est dû à Dieu ; mais dans leur partie positive ils vont bien plus haut, puisqu'ils renferment tous les degrés de perfection avec lesquels le vrai serviteur de Dieu doit s'efforcer d'en exercer les actes : et il en est de même des autres commandements pour la matière qui leur est propre. Or, les vœux sont des obligations qu'un homme s'impose à lui-même par la promesse qu'il fait à Dieu, et ils deviennent ainsi une sorte de préceptes personnels où l'on distingue la partie négative et la partie positive : celle-là est la matière propre du vœu, qui oblige sous peine de péché ; celle-ci est la matière de la vertu, dans laquelle le vrai religieux doit tendre à une perfection toujours croissante.

Les religieux que l'on rencontre dans les communautés peuvent être distingués en trois classes diverses : il y a les *religieux médiocres*, les *bons religieux*, les *saints religieux ;* car il faut écarter une quatrième classe, *les mauvais religieux*, puisqu'ils ne sont point religieux en effet, ou qu'ils ne le sont que pour leur condamnation.

A ces trois classes on peut appliquer ce que dit saint Ignace de trois genres de personnes qui s'adonnent aux exercices spirituels d'une retraite : « Les uns se *promènent* à leur aise, et sans sortir d'un court espace qu'ils se sont fixé ; les autres *prennent le pas*

du voyageur, qui marche plus décidément et ne limite point l'espace à parcourir, jusqu'à ce qu'il soit au terme du voyage; les troisièmes font plus encore, *ils choisissent le pas de course*, parce qu'ils veulent aller plus loin et arriver plus vite [1]. »

Ainsi le religieux médiocre est celui qui marche à petits pas, content de se promener commodément dans certaines limites entre lesquelles il va et revient. En lui l'esprit de foi et de sacrifice est faible et souvent en défaut ; l'intention manque fréquemment de droiture et de pureté ; il observe ses règles, pourvu qu'elles ne lui imposent pas trop de gêne ; il n'agit pas contre la vertu, quand ce qu'elle demande est facile ; mais dans la difficulté on le trouve trop souvent en faute.

Le bon religieux est celui qui a pris dans la carrière le pas dégagé et résolu du voyageur : car il veut sérieusement atteindre le but. Il n'est pas impeccable sans doute ; mais il y a du ressort dans son âme; il a cette vraie dévotion dont parle saint Thomas, c'est-à-dire cette promptitude de volonté à se livrer aux choses du service de Dieu. Aussi, non-seulement il redoute comme un malheur tout péché et toute violation même légère de ses vœux ; mais encore il a coutume d'agir selon l'exigence de la vertu, et s'il bronche quelquefois dans la difficulté, ce n'est que par surprise ou par une faiblesse momentanée, dont il se relève aussitôt.

Et que dire du saint religieux ? Lui, il court, il voudrait voler dans la carrière [2], et il répète après

1. Exerc. Spir. 1re Annot.
2. Quis dabit mihi pennas sicut columbæ, et volabo ? Ps. 54.

l'Apôtre : « Non, ce n'est pas que je sois déjà parfait, mais je hâte le pas pour tâcher de saisir ; j'oublie l'espace que j'ai mis derrière moi, et je m'étends en avant vers celui qui me reste à parcourir [1] ». Cependant n'allez pas croire qu'il soit sans tentations, sans difficultés, sans défauts, sans défaillances même et sans péché. Non, cet affranchissement parfait n'est point des saints de ce monde ; et même, les épreuves où Dieu les met sont plus grandes que les vôtres, sachez-le bien, parce qu'il les proportionne à leur vertu. Mais ce que le saint religieux a de propre, c'est une volonté unique, et par conséquent forte et constante, la volonté d'aller à Dieu en se dégageant de tout le reste, la volonté de profiter de tout, même de ses défauts et de ses fautes, pour mieux s'élever vers le seul objet de son amour. Et ses grands moyens d'atteindre la fin sont ses vœux et ses règles, avec l'abnégation et la patience, avec l'esprit de foi, de confiance et d'humilité.

Du reste, il faut dire que les communautés ferventes ne sont pas seulement celles où il n'y a que des saints, ni celles où nul défaut ne se rencontre : hélas ! on en chercherait vainement de telles sur la terre. Dans une bonne communauté, il se trouve toujours des religieux médiocres ; mais les bons y font la majorité ; plaise au divin Maître d'en écarter entièrement les mauvais, et de lui accorder toujours aussi quelques saints !

Assument pennas sicut aquilæ, et volabunt et non deficient. Isai. 40.

1. Non quod jam perfectus sim ; sequor autem, si quomodo comprehendam... quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum. Philip. 3.

III. La troisième différence entre la vertu et le vœu consiste en ce que la vertu, à son tour, est un moyen relativement au vœu: de sorte qu'un religieux sera d'autant plus à l'abri de la violation du vœu, qu'il sera plus diligent à pratiquer la vertu. Mais aussi, quand il néglige notablement l'exercice de la vertu, il doit savoir qu'il s'achemine infailliblement vers l'infidélité au vœu. Ce motif si pressant de s'appliquer à la vertu est parfaitement développé dans la Perfection chrétienne de Rodriguez [1].

IV. La quatrième différence pose ce principe, qu'un religieux peut pécher contre la vertu sans même qu'il y ait violation du vœu : d'où il doit recueillir deux vérités importantes à connaître : la première, que tout manquement à la pauvreté ou à l'obéissance n'est pas nécessairement un péché contre ces vœux ; la seconde, qu'il ne peut pas toujours dire non plus : Je ne viole pas mon vœu, donc il n'y a point de péché.

—

ARTICLE II.

DES AUTRES OBLIGATIONS QUI, OUTRE CELLE DES VŒUX MÊMES, RÉSULTENT DE LA PROFESSION RELIGIEUSE.

Les obligations dont nous allons parler découlent de *l'acte de donation* que le religieux, par la profes-

1. IIIe Part. 6e Traité, ch. 1 et 5.

sion, fait de sa personne à l'institut où il prononce ses vœux.

SECTION I. — QUELLES SONT CES OBLIGATIONS?

Tout homme qui se présente pour devenir membre d'un corps et qui est en effet accepté comme tel, s'engage lui-même, et contracte des obligations envers ce corps : obligation de stabilité selon la nature de l'engagement qu'il a pris ; obligation de concourir au bien et à la fin commune ; obligation de suivre la direction et l'impulsion de ceux qui président légitimement ; obligation de garder la concorde et l'union avec les autres membres ; obligation d'aimer d'une affection spéciale le corps et les membres du corps dont il fait partie ; obligation enfin d'écarter les obstacles qui pourraient s'opposer aux devoirs de sa position.

Tout ceci est vrai d'une association quelconque, et proportionnel au degré de connexion qui s'établit entre ses membres ; plus vrai encore des associations créées par l'Esprit de Dieu pour une fin spirituelle, et consacrées par l'approbation de l'Église. Mais ce qui vient resserrer bien plus étroitement entre eux les membres d'un corps religieux, c'est le lien sacré des vœux qu'on y a faits. Alors chaque individu ressemble à une pierre qui est entrée dans la construction d'un édifice : pierre vivante, tellement incorporée à ce vivant édifice, que si elle voulait changer elle-même sa destination, sa place ou sa fonction, elle en compromettrait non-seulement la beauté, mais souvent même la solidité. On peut trou-

ver un objet de comparaison plus complet et plus expressif encore dans la famille naturelle : car tout ce que les liens du sang établissent de rapports, de droits et de devoirs au sein d'une famille, le lien des vœux le fait dans un corps religieux, en y créant une paternité, une filiation et une fraternité spirituelles.

Or, sans nous arrêter davantage aux autres rapports, c'est ici le lieu d'insister sur deux grandes choses de la vie religieuse : la première est l'union et la charité fraternelle ; la seconde est le détachement évangélique du religieux à l'égard de ses proches.

SECTION II. — DES DEVOIRS DE LA FRATERNITÉ RELIGIEUSE.

I. Il serait superflu de prouver que tout ce qui est dit dans l'Évangile de la fraternité chrétienne, doit s'appliquer d'une façon beaucoup plus spéciale à la fraternité religieuse. Or, quelle est la marque à laquelle Jésus-Christ Notre-Seigneur a voulu qu'on reconnût les siens ? Il l'a dit lui-même, c'est l'union et la charité entre les frères : « En cela tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres [1] ». Aussi tel fut le caractère le plus frappant de l'Église primitive : « Ils étaient, rapporte le texte sacré, un seul cœur et une seule âme [2] » ; et les païens, à ce spectacle si nouveau,

1. In hoc cognoscent omnes quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem. JOANN. 13.

2. Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una. ACT.

répétaient dans leur admiration : Voyez comme ils s'aiment !

Bientôt malheureusement, et à mesure que le nombre des Croyants se multiplia, la charité vint à se refroidir dans les cœurs de plusieurs : c'est pourquoi l'ère des persécutions n'avait pas encore cessé, que l'Esprit de charité suscitait déjà ces institutions religieuses où il voulait couserver le feu sacré dans sa pureté première ; et tandis que le vulgaire des chrétiens avait souvent bien de la peine à garder strictement le précepte de la charité, une multitude de pieux asiles furent destinés à la montrer perpétuellement au monde dans toute sa perfection. Aussi que de moyens y ont été réunis pour produire et maintenir ce divin résultat ! à ne parler que de l'holocauste même des vœux, n'est-ce pas un sacrifice que l'on offre, non-seulement à Dieu, mais encore à ses frères en vue de Dieu ? et ne peut-on pas dire qu'il est également plein et de l'amour divin et de l'amour fraternel ?

Combien donc chaque religieux doit s'appliquer à nourrir en soi-même cet esprit de charité, et à faire fleurir tellement dans sa personne cette reine des vertus, que du cœur de chacun son parfum se répande dans la communauté tout entière !

II. Pour aider la bonne volonté, nous signalerons brièvement, d'une part, ce que demande la charité fraternelle, et de l'autre ce qui l'altère.

Ce qu'elle demande par-dessus tout, ce sont des cœurs humbles et doux : de cette source on verra jaillir tout le reste : le désintéressement, la cordia-

lité, l'estime et la confiance réciproques, les prévenances délicates, l'empressement le plus effectif à rendre service, et, quand il en est besoin, le support des défauts, et l'oubli prompt et complet des torts mutuels.

Ce qui altère la charité et l'union entre les frères, c'est, avant toute autre cause, l'égoïsme avec sa distinction glaciale du *mien* et du *tien*, comme dit saint Chrysostôme [1] ; et pour donner les détails, ce sont les prétentions et les hauteurs ; ce sont les jalousies, l'impatience, la rudesse et les paroles aigres ; ce sont les indélicatesses et le sans-gêne ou les susceptibilités, les bouderies et les rancunes ; ce sont les antipathies et les froideurs, ou les préférences et les amitiés exclusives ; c'est l'esprit de curiosité et l'affectation de finesse ; ce sont les soupçons, les défiances et les rapports indiscrets ; enfin, c'est le penchant à la critique, aux contestations, à la singularité des idées, à la raillerie et aux plaisanteries sur ses frères.

Voilà une double énumération de choses qui, vu notre nature défectueuse, peuvent donner à la charité fraternelle un exercice bien méritoire, de tous les jours et presque de toutes les heures. Pour s'encourager dans ce travail incessant, les motifs abondent ; mais il suffirait déjà de se rappeler le mot du grand apôtre : « Celui qui aime son prochain a rem pli toute la loi [2] ».

III. A la charité fraternelle se rattachent étroitement la *bonne édification* et les *égards mutuels*.

1. Meum et tuum, frigidum illud verbum.
2. Qui diligit proximum, legem implevit. ROM. 13

1º Un religieux qui aime véritablement ses frères le prouvera tout spécialement en les portant au bien par les exemples de sa régularité, et il ne se permettra rien qui puisse leur donner mauvaise édification. C'est déjà mal sans doute de commettre soi-même des fautes, et les moindres, dès qu'elles sont délibérées et réfléchies, nuisent considérablement à un religieux ; mais le mal est bien plus grand, quand il les fait commettre à ses frères, et qu'il les met ainsi sur une pente qui peut leur devenir dangereuse et les faire aller plus loin qu'il ne pense. Eh ! n'aurons-nous pas chacun un compte suffisant à rendre au souverain Juge ? Voudrons-nous y joindre les manquements dans lesquels nos paroles et nos actions auront entraîné les autres ? Un religieux doit concevoir une aversion extrême pour quoi que ce soit qui, de sa part, serait de nature à mal édifier ses frères : c'était là le sentiment qu'éprouvait saint Paul ; et en quels termes énergiques ne l'exprimait-il pas [1] ?

2º Pour ce qui est *des égards mutuels* que l'on se doit dans la religion, voici comment le même apôtre en parlait aux premiers chrétiens : « Aimez-vous les uns les autres de cette charité qui convient à des frères ; prévenez-vous réciproquement d'honneur ; que chacun regarde et traite son frère comme lui étant supérieur [2] ». Ces belles paroles expriment en

1. Videte autem ne forte hæc licentia vestra offendiculum fiat infirmis... Sic autem peccantes in fratres, et percutientes conscientiam eorum infirmam, in Christum peccatis. Quapropter si esca scandalizat fratrem meum. non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem. I Cor.8.

2. Charitate fraternitatis invicem diligentes. Rom. 12. —

perfection les devoirs de la fraternité religieuse. Entre des frères, il faut l'amour, la cordialité, avec un certain abandon d'intimité qu'on n'a point pour d'autres; mais avec des frères unis selon Dieu, il faut y joindre encore le respect ; et tous se doivent une réciprocité d'égards et d'honneur qu'exigent, d'une part la dignité de leur vocation, et de l'autre l'attention à reconnaître par la foi en chacun d'eux la personne et l'image de Jésus-Christ Notre-Seigneur lui-même.

Ce respect fraternel doit présenter deux caractères: le premier, qu'il soit plus encore dans la réalité des œuvres que dans les formes extérieures ; le second, que chacun y garde une religieuse simplicité.

Pour le rendre pratique et effectif, soyez humble ; alors vos déférences ne seront pas de vaines démonstrations, comme le sont trop souvent celles du monde. Alors vous viserez toujours, selon l'Évangile, à la dernière place plutôt qu'à la première [1], à ce qu'il y a de moindre dans la maison plutôt qu'à ce qui s'y trouve de meilleur. Il serait facile de multiplier les applications ; mais je dirai tout en quelques mots: vous éviterez ces mille petites ruses de l'amour-propre, toujours occupé de soi, toujours en quête de préférences et de priviléges.

Quant à l'expression extérieure du respect fraternel, les membres d'une communauté religieuse doivent s'étudier à devenir entre eux parfaitement polis et honnêtes ; rien ne leur siérait moins que la rusti-

Honore invicem prævenientes ; superiores sibi invicem arbitrantes. PHILIP. 2.

1. Recumbe in novissimo loco. LUC, 14.

cité et le manque de savoir-vivre. Mais aussi il faut que leur politesse soit modeste, et les témoignages de leurs déférences, pleins de simplicité : ce ne sera de la charité qu'à ce prix ; et de même qu'elle ne plaira, ainsi elle n'édifiera qu'à cette condition. Par conséquent les religieux doivent écarter comme indignes de leur profession les formes recherchées, les compliments affectés, et tout ce qui sentirait la prétention et l'exagération de la politesse mondaine.

SECTION III. — DU DÉTACHEMENT ÉVANGÉLIQUE ENVERS LES PARENTS.

Il n'est rien de plus formellement exprimé dans l'Évangile que ce devoir du détachement des parents, pour ceux que Dieu appelle à l'état religieux. Le divin Maître va jusqu'à exiger même qu'on les quitte, pour pouvoir être tout à son service et aux choses de cette haute vocation. Dans le dessein qu'il a de faire de l'âme religieuse son épouse toute spéciale, il veut qu'elle s'applique ce qui est écrit de l'état conjugal : « L'homme laissera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse [1] » ; et il lui adresse ces paroles du psaume : « Écoutez, ma fille, et voyez, et inclinez votre oreille : oubliez votre peuple et la maison de votre père ; et le Roi recherchera votre beauté, parce que lui-même est le Seigneur votre Dieu [2] ».

Pour montrer à la fois la légitimité, le devoir et la

1. Relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ. Genes. 2.

2. Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere populum tuum et domum patris tui ; et concupiscet rex decorem tuum, quoniam ipse est Dominus Deus tuus. Ps. 44.

pratique de ce détachement évangélique, nous allons citer spécialement les principes de saint Thomas, qui sont ceux de la sainte Église et de la droite raison selon Dieu.

§ I. *Quelle est la dette de la piété filiale?*

Un fils, en vertu du droit naturel, doit à son père et à sa mère quelque chose d'essentiel, et quelque chose d'accidentel.

La dette essentielle d'un fils envers ses parents, considérés comme tels, c'est-à-dire comme principes de son existence, et par conséquent ses supérieurs naturels, c'est l'*honneur*, selon les paroles de la loi : « Honore ton père et ta mère [1] ». De cette dette fondamentale découlent ses autres devoirs, l'amour, le respect, l'obéissance, les services.

La dette accidentelle de la piété filiale est celle que viennent imposer les circonstances à un fils envers ses parents. Par exemple, s'ils sont pauvres, malades, captifs, etc., il doit les honorer en venant à leur aide par tous les moyens en son pouvoir. Et cette assistance n'admet point d'excuse ni de dispense, dès qu'elle est nécessaire et possible.

Les parents, de leur côté, parce qu'ils sont les principes de l'existence du fils, ont pour dette essentielle envers lui de pourvoir à ses besoins, non-seulement pour un temps, mais durant toute sa vie.

De ces principes il suit : 1° qu'il n'est point permis à un père, à une mère, de quitter leurs enfants, même

1. Honora patrem tuum et matrem tuam. EXOD. 20.

pour se consacrer à Dieu dans l'état religieux, avant d'avoir pourvu à leur avenir ; 2o qu'un fils ne peut pas laisser son père ou sa mère dans une nécessité *grave* où lui seul peut les secourir, pour suivre une carrière qui ne lui permettrait plus de les aider. Que si des parents se trouvent dans une nécessité *extrême*, c'est-à-dire si leur vie est en péril, un fils déjà religieux est tenu de les secourir, même en quittant son état, s'il ne pouvait les aider autrement. Dans le cas de nécessité grave et non extrême, il est plus probable, disent les théologiens, qu'il n'est point obligé, et même qu'il ne lui est pas permis d'abandonner l'état religieux ; mais il est tenu d'employer, sous l'obéissance due à ses supérieurs, tous les moyens en son pouvoir de subvenir aux besoins de ses parents.

§ II. *Faut-il, à cause des devoirs de la vertu de religion, omettre ceux de la piété filiale ?*

Voici la réponse du Docteur angélique [1] :

La religion et la piété filiale sont deux vertus. Or, nulle vertu n'est contraire à une autre, parce que le bien n'est jamais contraire au bien. Il est donc impossible que la religion et la piété filiale se contrarient tellement, que l'acte de l'une vienne interdire l'acte de l'autre. En effet, l'acte de n'importe quelle vertu rencontre toujours une limite, que pose la droite raison ; et s'il dépassait cette limite, ce ne serait plus un acte de vertu, mais un acte vicieux. Il

1. 2a 2æ q. 101, a. 4, et q. 189, a. 6.

en est ainsi de la piété filiale, qui a ses limites établies par la raison et la justice, et ces limites seraient évidemment dépassées dans le cas où un fils voudrait honorer son père plus que Dieu. Si donc mon père me provoque au mal, ou veut m'éloigner du service que Dieu demande de moi, mon devoir est de ne pas acquiescer en ce point à sa volonté; mais, comme dit l'apôtre, « il faut plutôt obéir à celui qui est le Père des âmes, pour avoir la vie »[1]. Et c'est le sens de ces paroles du Seigneur dans l'Évangile : « Celui qui aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi[2] ».

La première application de ces principes est pour les cas où des parents voudraient détourner un enfant du service de Dieu dans les choses d'obligation, ou l'exposer à des occasions dangereuses pour son salut.

Mais ils ont encore leur application au cas où un enfant se trouve réellement appelé de Dieu à se consacrer parfaitement à son culte dans l'état religieux. En effet, saint Jacques et saint Jean sont loués dans l'Évangile d'avoir quitté leur père pour se mettre à la suite de Jésus-Christ. Ce n'est pas que leur père les excitât au péché; mais comme il pouvait se suffire pour la vie temporelle, ses enfants ne voyaient rien qui les empêchât de répondre à l'appel du Seigneur.

Il est permis à un enfant, lorsqu'il a atteint l'âge légitime, d'entrer dans l'état religieux, même contre

1. Patres quidem carnis nostræ, eruditores habuimus, et reverebamur eos; non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus. HEBR. 12.
2. Qui amat patrem et matrem plus quam me, non est me dignus? MATTH.

la volonté de ses parents : car il possède alors sa liberté pour ce qui tient à la disposition de sa vie par le choix d'un état ; et assurément cette liberté existe surtout s'il s'agit d'un état de vie où l'on sert Dieu plus parfaitement.

Le Seigneur, dans l'Évangile[1], reprit un disciple qui voulait différer de répondre à son appel, sous prétexte qu'il lui fallait d'abord aller ensevelir son père : car, dit saint Chrysostome, d'autres étaient là pour remplir ce devoir de piété filiale ; ou bien, selon saint Cyrille, cet homme demandait à rester près de son vieux père jusqu'à sa mort : ce que le Seigneur n'accorda point, parce qu'il y en avait d'autres, que l'ordre de parenté obligeait à prendre ce soin.

Mais, dira-t-on, honorer ses parents est un devoir exigé par le précepte, tandis qu'entrer en religion n'est qu'une chose de conseil, et par conséquent laissée au libre choix du chrétien.

Je réponds d'abord que le précepte d'honorer ses parents ne regarde pas seulement les services corporels, mais aussi les services spirituels. Les enfants qui sont dans l'état religieux peuvent donc très-bien accomplir ce précepte par leurs prières, leurs respects, et même leurs bons offices, selon qu'il convient à leur profession. Et remarquez que ceux-là mêmes qui restent dans le siècle n'ont pas toujours à honorer leurs parents par des services corporels ; mais ils le font de diverses manières, suivant leur condition et leur état.

Je réponds, en second lieu, qu'une vocation à

1. Matth. 8.

l'état religieux n'est point une chose laissée purement à la liberté du chrétien. Quoique, à parler en général, elle ne soit que de conseil, il est cependant de fait que le salut en dépend presque toujours; et ne fût-ce que pour l'assurer ou le faciliter, ceux que Dieu appelle ont le plus grand intérêt à ne point résister à sa voix. Or, selon les principes de l'Évangile, des parents ne peuvent pas exiger qu'un enfant sacrifie un semblable intérêt à leur caprice ou même à leurs avantages temporels. Il y a plus : car si un goût prononcé porte cet enfant vers l'état religieux, et que, comme il arrive souvent, il s'agisse pour lui du bonheur même temporel de sa vie entière, de quel droit prétendraient-ils s'y opposer, en faisant passer leur propre intérêt avant ce bien capital de leur enfant même en ce monde?

§ III. *De l'amour d'un religieux pour ses parents.*

On entend parfois le monde accuser l'état religieux de retrancher le quatrième commandement de Dieu, et d'étouffer l'amour des parents dans le cœur de ceux qui l'embrassent. Outre les réponses données plus haut, voyons ce qui en est réellement pour le religieux fidèle aux prescriptions de son état.

Sans doute, il est de ceux à qui s'adressent ces paroles : « Quiconque vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, et son âme encore, ne peut pas être mon disciple » [1]. Mais qui donc a prononcé ces paro-

1. Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.

les en apparence si dures? N'est-ce pas le divin Auteur du commandement lui-même ? Et voici l'interprétation qu'il faut leur donner avec saint Ignace : « C'est pourquoi le religieux doit se dépouiller de toute affection charnelle à l'égard de ses proches, pour la changer en une affection spirituelle, et ne les plus aimer désormais que de ce seul amour que demande la charité bien réglée : comme un homme qui, étant mort au monde et à l'amour-propre, ne vit plus qu'à Jésus-Christ Notre-Seigneur, lequel lui tient lieu de père, de mère, de frères, de sœurs et de toutes choses [1] ».

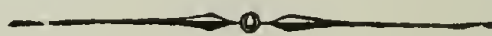
On le voit, ce n'est nullement l'amour des parents que supprime la profession religieuse ; elle veut au contraire le rendre plus vrai, plus pur, plus réel, en écartant l'affection charnelle qui vient trop souvent l'amoindrir; et puisque le religieux doit la plénitude de ses affections à Jésus-Christ auquel il s'est entièrement consacré, elle veut qu'il se dépouille de cet amour prétendu des parents qui ne serait que l'amour du monde et l'amour de soi-même, se reportant au milieu du siècle et s'engageant dans les affaires et les intérêts de la terre.

L'amour des parents dans le religieux ne se produit donc plus par certains actes que ne comporte pas le service parfait qu'il doit à Dieu; mais cet amour occupe toujours la place que demande la charité bien réglée, à savoir, la première place après Dieu ; il est plus solide et plus généreux que celui dont le monde se contente; et il est surtout plus

1. Somm. des Constitutions, 8.

profitable aux parents, parce qu'il a d'abord en vue leur bien essentiel, qui est celui de leurs âmes [1].

1. Nous n'ajoutons rien à ce que le catéchisme indique brièvement sur les obligations des novices. Les supérieurs en trouveront l'explication dans le *Traité de l'état religieux* par le P. Gautrelet, 1re partie, chap. II et III.



SECONDE PARTIE.

DES TROIS VOEUX DE RELIGION EN PARTICULIER.

La seconde partie du Catéchisme des vœux nous semble réclamer ici beaucoup moins de développements que la première : car, d'un côté, elle renferme moins les principes que leurs applications, qui se trouvent déjà dans le texte; et d'un autre côté, les détails que l'on pourrait désirer sont abondamment fournis par des livres que l'on met entre les mains de tous, comme la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, l'*Homme religieux* du P. Saint-Jure, etc.

CHAPITRE I.

DE LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE.

ARTICLE I.

DEUX PRINCIPES SUR LA PAUVRETÉ ÉVANGÉLIQUE.

SECTION I. — LA PAUVRETÉ ÉVANGÉLIQUE 'ATTAQUE LE PREMIER ENNEMI DU SALUT ET DE LA PERFECTION, QUI EST LA CUPIDITÉ.

« Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le

royaume des cieux leur appartient [1]. » Telle est, comme tous les chrétiens doivent le savoir, la première des huit béatitudes proclamées par Jésus-Christ, la béatitude de la pauvreté volontaire.

Cette bienheureuse pauvreté, à laquelle l'Évangile promet le royaume du ciel, c'est en général et dans son essence le soin de tenir son cœur détaché des biens temporels de ce monde ; et les riches mêmes qui en possèdent doivent avoir ce détachement dans un premier degré, pour pouvoir mériter la vie éternelle.

Il est, dans un degré supérieur et avec plus de mérite, le partage de ceux qui acceptent et supportent chrétiennement la privation réelle des biens de la fortune, quand telle est la volonté de Dieu et les dispositions de sa Providence.

Mais son degré et son mérite suprême éclatent dans ces cœurs généreux qui renoncent volontairement et aux richesses qu'ils possèdent et à celles qu'ils pourraient acquérir, afin de porter tous leurs désirs vers les richesses de l'éternité. A ceux-là Jésus-Christ déclare que le *royaume des cieux leur appartient déjà,* qu'ils l'ont payé d'avance, et qu'ils en sont devenus les propriétaires actuels par le sacrifice volontaire qu'ils ont fait.

Or, pourquoi la pauvreté d'esprit est-elle le premier des moyens que l'homme doit employer, tant pour gagner le ciel que pour acquérir la perfection ? Nous l'avons déjà dit [2], et il est bon de le répéter

1. Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. MATTH. 5.
2. Ier Part., ch. 2, art. 4, sect. Ire.

encore : c'est parce qu'elle est le remède à celui de nos maux spirituels qui est la racine de tous les autres, selon ces paroles de l'Apôtre : « La racine de tous les maux, c'est la cupidité [1] ». Voilà pourquoi le Sauveur des hommes, non content d'ouvrir par là sa prédication, commence aussi sa vie par donner dans sa personne cette première leçon de l'étable et de la crèche. Et quand il veut enseigner le secret et la route de la perfection, il avertit que c'est encore de là qu'il faut partir : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel [2] ». Les premiers qui ont reçu cette grande leçon, et qui ont voulu la pratiquer dans toute son étendue, ce sont les apôtres. Ils l'ont présentée de même à la ferveur de l'Église primitive, et ils ont ainsi donné aux communautés religieuses la forme de la pauvreté parfaite [3].

La cupidité est donc le premier ennemi qu'il faut attaquer, pour que l'âme devienne capable de s'élever vers Dieu et de s'attacher à lui : car l'obstacle que cet ennemi oppose à la charité est de telle nature, qu'il donne contre elle des moyens et des forces à tous les autres ennemis, les richesses étant comme l'aliment et l'instrument de toutes nos passions. De là cet anathème prononcé contre les riches [4] ; de là ces noms donnés aux richesses ; ce

1. Radix enim omnium malorum est cupiditas. I TIMOT. 6.
2. Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo. MATTH. 19.
3. Voyez Rodriguez, IIIe Part., 3e Traité, ch. 4.
4. Væ vobis divitibus. LUC. 6.

sont des causes de tromperie ; ce sont des épines et des ronces qui étouffent la bonne semence [1] ; c'est comme une glu où les âmes se collent et se prennent ; c'est comme de la poix dont le seul contact salit les mains.

SECTION II.— LA PAUVRETÉ EST LE MUR DE LA RELIGION.

Second principe sur lequel il est nécessaire d'insister ; et fasse le ciel que les religieux se convainquent bien et demeurent toujours pénétrés de son importance.

La pauvreté est très-justement appelée *le mur de la religion :*

Le mur, c'est-à-dire *le fondement ;* c'est-à-dire encore, *le mur de construction* de tout l'édifice ; c'est-à-core enfin, *le mur de défense* et *le rempart.*

Le mur *de la religion,* c'est-à-dire de *cet état de perfection* où l'on doit être tout à Dieu et à son service : ce qu'il faut entendre et *du corps religieux* entier, et de chaque *maison religieuse,* et de *chaque religieux* pris individuellement.

1. La pauvreté est *le mur de fondation* sur lequel s'appuient les deux autres vertus essentielles à l'état religieux, la chasteté et l'obéissance. Et en effet, celles-ci en ont un besoin moralement nécessaire : car, sans la pauvreté, il est bien difficile d'être et de rester parfaitement chaste, humble et obéissant, ainsi que le prouvent la plupart des riches du siècle.

1. Fallacia divitiarum. MATTH. c. V. 13,22.

A plus forte raison la pauvreté est-elle le fondement sur lequel doit s'élever la charité, comme nous venons de le dire en parlant de la cupidité, son ennemie.

II. La pauvreté est encore *le mur de construction* de tout cet édifice, que la chasteté et l'obéissance doivent ensuite meubler et embellir ; de cet édifice spirituel qui s'appelle soit un ordre religieux, soit une maison religieuse, soit la vie religieuse dans chaque individu.

En effet, voyez la différence radicale qu'il y a entre ce qui se passe ici et dans le siècle. Là, si l'on veut fonder une société de commerce, les associés commencent par voir quels fonds ils peuvent fournir au capital social. De même, quand il s'agit de s'établir et, comme on dit, de former maison, on examine d'abord quelles sont les ressources des deux parties. Enfin, pour bâtir un édifice matériel, il faut de l'argent : « Qui de vous, dit Notre-Seigneur, voulant élever une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense à faire, et voir s'il aura de quoi achever la construction [1] ? »

Mais, au contraire, est-il question de fonder une société, une maison religieuse : l'argent et les fonds qui sont indispensables, c'est la sainte pauvreté, sans laquelle Dieu et son Église n'en reconnaissent point. Quelqu'un veut-il *s'établir* dans la religion : il lui faut avant tout se dépouiller de ses biens ; et pour

1. Quis ex vobis, volens turrim ædificare, non prius sedens computat sumptus qui necessarii sunt, si habeat ad perficiendum ? LUC. 14.

élever en lui-même l'édifice de la vie spirituelle, il doit encore et toujours rester pauvre. « Ainsi, ajoute le Seigneur au même endroit, quiconque ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple » dans l'état religieux [1].

Cependant, dira-t-on, ne faut-il pas aussi des ressources temporelles aux sociétés religieuses ? Ne faut-il pas que chacun vive dans la religion ? Oui, sans doute, il faut y avoir du moins le nécessaire à la vie du corps ; et c'est pour cela même que l'on dit encore aux religieux : Soyez de vrais pauvres volontaires, gardez fidèlement la sainte pauvreté, et Dieu vous nourrira ; sa parole y est engagée : « Cherchez d'abord, a-t-il dit, le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera ajouté par surcroît [2] » : autrement la divine promesse ne s'adresse point à vous. Voilà pourquoi, lorsque la pauvreté évangélique vint à manquer aux maisons religieuses, elles s'écroulèrent, Dieu et les hommes s'unissant pour les détruire ; Dieu faisant servir l'injustice des hommes à l'accomplissement de ses justes conseils. Que si des édifices matériels continuèrent encore à subsister çà et là, ce n'étaient plus des maisons religieuses ; ils n'abritaient plus des religieux véritables ; au lieu de ces vocations réelles, si nombreuses aux époques de la ferveur, on n'y voyait plus entrer que des esprits et des cœurs mondains, qui venaient là pour faire curée des biens de la reli-

1. Si ergo omnis ex vobis qui non renunciat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus. LUC. 14.
2. Quærite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus ; et hæc omnia adjicientur vobis. MATTH. 6.

gion, et qui achevaient d'en préparer la ruine entière.

III. La sainte pauvreté est *le mur de défense* de la religion : « rempart solide et refuge, dit saint Ignace, que Dieu inspira aux ordres religieux d'établir contre l'ennemi de la nature humaine et contre les autres adversaires de la perfection religieuse ; boulevard à l'abri duquel ils se maintiennent dans leur état, conservent la vigueur de la discipline, et résistent à une multitude d'agressions : ce qui fait comprendre aussi pourquoi le démon fait tant d'efforts et met en jeu tant de moyens pour renverser ce mur de défense [1] ».

C'est un rempart *contre le monde* dont « les erreurs, les amours et les terreurs », comme parle saint Augustin, n'atteignent plus le pauvre volontaire, parce qu'en effet, en se dépouillant des biens de ce monde, il s'est par là soustrait à ses séductions, à ses entraînements, à ses distractions, à ses soucis et à tous ses embarras.

C'est un rempart *contre le démon* : car, dit saint Grégoire, « avec des pauvres volontaires, Satan engage vainement le combat ; il lutte contre des athlètes qui se sont débarrassés de leurs vêtements » [2] et ne lui laissent plus de prise pour les saisir.

C'est un rempart contre *la chair* elle-même, malgré l'avantage qu'a cet ennemi de rester au dedans de nous. Car, où la triple concupiscence trouve-t-elle son aliment ? Dans les richesses, puisque l'ar-

1. Constitutionum Parte X, § 5.
2. Homil. 31 in Evangel.

gent sert à tout obtenir en ce monde, plaisirs, honneurs, bien-être de la vie. Or, par la pauvreté religieuse, nous l'avons déjà dit, la cupidité se trouve bannie des cœurs avec la richesse; impossible que la pauvreté restant intacte, non-seulement chaque religieux individuellement, mais aussi la communauté, puisse même avoir le dessein de thésauriser; les pauvres sont là pour recevoir le superflu, selon la volonté de Dieu. Ainsi, par la pauvreté religieuse, les plaisirs et les jouissances de la vie sont écartés dans la nourriture, le vêtement, l'ameublement, etc.; reste seulement le nécessaire convenable, que l'obéissance règle et sanctifie, mais dont le fond est une vie de pénitence et de sacrifice où la sainte pauvreté tient toujours en bride la sensualité. De même aussi, l'orgueil de la vie est fort mal à l'aise avec la pauvreté: car ce n'est pas elle qui procure les hommages du monde ni ce qui flatte la vanité humaine; et elle aide encore naturellement le cœur à se maintenir dans l'humilité intérieure et dans la modestie

IV. Il est donc vrai que la pauvreté est un rempart derrière lequel chaque religieux et le corps entier de la religion se trouvent à l'abri de tous les ennemis. Aussi, tant que ce mur est resté solide et intact, les ordres religieux ont traversé les siècles sans éprouver d'atteinte; au contraire, dans ceux qu'on a vus dégénérer, toujours le mal s'est introduit par les ouvertures faites à ce rempart. Et voilà pourquoi tous les saints fondateurs l'ont élevé autour de leur édifice, pourquoi tous leurs successeurs

dignes d'eux et tous les vrais religieux n'ont rien omis pour le maintenir et le défendre, pourquoi tous les saints réformateurs ont commencé par en réparer les brèches. Mais voilà aussi pourquoi, de son côté, « l'ennemi de la nature humaine, comme dit encore saint Ignace [1], ne manque jamais de s'attaquer à ce boulevard et à ce refuge pour tâcher de l'affaiblir ; changeant ce que les premiers fondateurs avaient sagement réglé, et introduisant des innovations qui ne sont plus en rien selon leur esprit ». Ces mots, appliqués au passé, rappellent, hélas! les causes d'une longue et déplorable histoire. Des maisons religieuses et des ordres entiers où s'étaient formés tant de saints, furent jetés, par l'oubli de la sainte pauvreté, dans un relâchement qui alla pour quelques-uns jusqu'à la dépravation. Enfin ces corps usés tombaient en pourriture, quand la violence vint les faire disparaître, et jeter en pâture aux méchants leurs richesses pernicieuses.

Résumons : la pauvreté est *le mur* de la religion pour le corps et les membres : soutien et défense de l'esprit religieux, de toute vocation religieuse, de toute vertu religieuse et de toute maison religieuse. Avec la sainte pauvreté, les religieux seront toujours facilement des hommes humbles, chastes, obéissants, mortifiés, doux, unis par la charité fraternelle, attachés à leur vocation ; de même que les communautés religieuses solidement assises sur ce fondement offriront toujours le spectacle de la régularité et de l'édification. Sans la sainte pauvreté au

1. Constitut. Part. VI. c.

contraire, tout est en péril, et les blessures qu'on lui fait amènent toujours le relâchement, la décadence et la ruine.

De toute cette considération sur la pauvreté, saint Ignace tire la conclusion, « qu'il faut donc l'aimer d'une affection fondée sur l'estime, et la conserver dans toute sa pureté [1] ». Ni l'estime seule, ni la seule affection ne suffisent point : il faut un amour d'estime, *diligenda est* : car on ne tient guère à conserver ce qu'on n'aime pas, et l'on est exposé à ne pas aimer d'un amour assez constant ce que l'esprit n'apprécie pas à sa valeur. Mais, de plus, cet amour étant ainsi bien établi dans le fond de l'âme, il se produira par les œuvres : d'une part on évitera soi-même toute infraction, et de l'autre on s'opposera de tout son pouvoir à ce qui en altérerait dans son institut la pureté première : car enfin, bien insensé, bien coupable et bien ennemi de la communauté et de soi-même, serait le religieux qui démolirait ou laisserait démolir le mur de fondement, de construction et de défense.

—

ARTICLE II.

DU VOEU DE PAUVRETÉ.

Le vœu de pauvreté est, comme nous l'avons vu [2], le premier des trois qu'exige l'état de perfection ; et

1. Paupertas ut murus religionis diligenda est et in sua puritate conservanda. Constitut. Part. VI. c. 2.
2. 1re Part. ch. II, art. IV.

les religieux le font, nous l'avons vu aussi [1], dans le but d'attaquer plus victorieusement la cupidité, cette première ennemie de la charité dans le cœur de l'homme.

SECTION Ire. — DE CE VŒU CONSIDÉRÉ DANS LE RELIGIEUX QUI LE FAIT.

§ I. *La nature et la matière du vœu de pauvreté.*

Ce vœu de religion peut avoir deux degrés : l'un plus complet et plus parfait consiste à interdire non-seulement tout acte, mais encore tout droit de propriété : de sorte que le religieux ne peut plus rien posséder en propre, ni rien acquérir pour lui-même, soit par donation, soit par legs testamentaire, soit même par succession légitime. Cependant, même avec ce vœu, il peut, du consentement du supérieur, accepter un legs ou une donation, non pour lui-même, mais pour sa communauté. — Dans certaines congrégations, le même vœu admet encore cette réserve, que le religieux pourra acquérir personnellement des trois manières susdites, mais avec l'obligation de se dépouiller le plus tôt possible du bien qui lui surviendra, pour l'affecter à quelque pieuse destination.

L'autre degré du vœu de pauvreté, moins élevé et moins complet, laisse au religieux la nue propriété de ses biens, et lui ôte seulement le droit d'en disposer sans l'autorisation des supérieurs ; et

1. IIe Part. ch. I, art. I.

c'est ainsi qu'en lui interdisant tout acte de propriété, il écarte l'affection déréglée, prévient les dangers de l'usage, et fait pratiquer le détachement au moyen de la dépendance.

Malgré ce qui se pratique dans certaines congrégations qui laissent à leurs membres l'usage libre de leur patrimoine, il faut savoir que le Saint-Siége, lorsqu'il approuve un institut, exige que tout acte de propriété y soit interdit par le vœu, sans en excepter les biens personnels ; et voici les déclarations qu'il a encore récemment faites pour signaler nettement la pratique du vœu de pauvreté, même dans les congrégations où l'on ne fait que des vœux temporaires : « Le vœu de pauvreté, dans ces instituts, n'ôte point à une professe la faculté de conserver la *nue propriété* de ses biens temporels ; mais il lui ôte tout droit d'administrer ces biens et de disposer des fruits ou revenus qu'ils produisent, tant qu'elle demeure dans la congrégation.

« C'est pourquoi, avant de faire profession, une Sœur doit céder, même par acte privé, l'administration, l'usage et l'usufruit desdits biens, à qui il lui plaira, et même à son propre institut, si elle le préfère. Mais ladite cession sera de nul effet, dans le cas où cette Sœur sortirait de la congrégation. Elle pourra même apposer la clause que la cession susdite sera toujours et en tout temps révocable, alors même qu'elle resterait dans l'institut ; toutefois, tant que ses vœux durent, il lui est interdit d'user de cette faculté qu'elle s'est réservée, sans la permission du Saint-Siége.

« La même règle doit s'observer à l'égard des

« biens qui, après sa profession, lui arriveraient par « droit d'héritage.

« Quant au domaine de ses biens, elle aura la fa- « culté soit d'en disposer par testament, soit de faire « à ce sujet, avec la permission néanmoins de la « supérieure, tous les actes de propriété que pres- « crivent les lois. »

La règle posée ci-dessus pour un héritage s'applique également à un legs testamentaire et à une donation entre-vifs. Il faut remarquer de plus que, pour pouvoir accepter un legs ou une donation, le vœu oblige le religieux d'avoir la permission du supérieur ; et cette même permission est requise pour qu'il puisse disposer en faveur d'autrui d'un bien qu'il possède en propre.

§ II. *La violation du vœu de pauvreté.*

Le catéchisme expose les cas où l'on viole ce vœu, et comment il faut la permission pour pouvoir disposer des choses temporelles. Les théologiens moralistes discutent encore d'autres cas dans lesquels nous ne croyons pas devoir entrer. Tout au plus ajouterons-nous ici quelques points d'une application plus ordinaire.

1° Les manuscrits d'un religieux ne tombent pas sous le vœu de pauvreté, à moins qu'il ne veuille en tirer quelque profit temporel, comme les vendre, les faire imprimer, etc. Toujours cependant ils restent sous la dépendance du supérieur par l'obéissance. selon que le bien général ou particulier peut l'exiger.

2° Manger ou boire sans permission chez des personnes du dehors, est non-seulement une faute contre la discipline, mais aussi une violation réelle quoique ordinairement légère du vœu de pauvreté, qui interdit de rien recevoir de sa propre autorité.

3° De même, le vœu ne permet pas au religieux de donner sans permission ce que la communauté lui fournit pour son propre usage ou entretien, comme un vêtement, une portion de son repas, etc.; à moins que la coutume légitime n'en ait accordé l'autorisation générale.

4° Un religieux qui refuserait sans permission d'accepter un salaire dû à son travail pécherait contre son vœu de pauvreté, et même contre la justice envers la communauté, puisque celle-ci a déjà un droit à ce sujet, en vertu du principe que tout ce qu'acquiert un religieux est acquis au monastère.

5° Relativement à un *dépôt* qu'un religieux accepterait pour le garder par complaisance, il faut remarquer qu'il ne viole pas son vœu de pauvreté, s'il est entendu qu'il ne contracte pas l'obligation propre du *dépositaire*, qui est de répondre de l'objet en cas qu'il se perde. Cependant, même dans ce cas, la règle défend très-sagement de rien accepter en dépôt sans permission.

SECTION II. — DE L'INFLUENCE DU VŒU DE PAUVRETÉ SUR LA PAUVRETÉ COMMUNE A L'INSTITUT.

On distingue dans l'état religieux deux sortes de pauvreté, qui tiennent au vœu qu'on en fait : l'une *est personnelle* au religieux pris individuellement ;

c'est la seule dont il ait été question dans le catéchisme des vœux ; l'autre *est commune* à tout le corps, et regarde collectivement les religieux d'un institut : il convient d'en dire ici quelque chose.

I. La pauvreté commune au corps religieux n'est pas la même dans tous les instituts; c'est la règle de chaque ordre qui l'adapte à sa fin dans la mesure nécessaire pour l'obtenir. La plus stricte est celle qui interdit à la communauté elle-même la faculté de posséder *des biens immeubles.* On entend par là ceux qui sont de nature à produire des fruits ou revenus capables d'assurer la subsistance et l'entretien des religieux. Telle était jadis la pauvreté commune dans tous les ordres qu'on appelle *mendiants*, parce que les religieux doivent ne tirer leurs moyens de subsister que des aumônes des fidèles, sans que ces aumônes puissent se convertir en biens fonds de la communauté. Cette pauvreté n'exclut pas cependant la possession de la maison religieuse, avec son église et son jardin ; excepté dans l'ordre des Frères-Mineurs et des Capucins, où ces trois choses elles-mêmes n'appartiennent point à la communauté, mais restent sous le domaine du donateur ou de l'Église.

Une telle pauvreté ajoute sans doute beaucoup à la perfection de la pauvreté personnelle. Car en interdisant à la communauté la possession des immeubles et des revenus qu'on en tirerait, elle reflue sur les membres, qui par là n'ont plus de moyens de subsister assurés d'avance : ce qui devient aussi pour chaque religieux un exercice très-méritoire d'a-

bandon à la Providence, et de foi à la promesse du divin Maître. Cette promesse du reste ne faillira point, tant qu'eux-mêmes rempliront la condition qu'il a posée : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera accordé par surcroît [1]. »

II. Le concile de Trente [2] a, pour de sages motifs, autorisé tous les ordres religieux mendiants, excepté les Frères-Mineurs et les Capucins (dont le père saint François affectionnait tant la sainte pauvreté), à posséder désormais des biens immeubles en commun : de sorte que plusieurs instituts jadis mendiants ne le sont plus par le fait, quoique l'Église leur en conserve le nom et les priviléges à raison de la règle primitive. Il n'y a que les Carmes Déchaussés, et la Compagnie de Jésus pour ses maisons professes, qui aient renoncé à profiter de cette concession du Concile.

III. Par rapport à *la perfection de la pauvreté commune*, saint Thomas [3] distingue, entre les instituts monastiques, les ordres mendiants, et ceux qui doivent exercer les œuvres de la charité corporelle. Car, dit-il, la pauvreté la plus parfaite n'est point la plus stricte, mais celle qui est le mieux en proportion avec la fin de l'institut. Ainsi, dans les ordres monastiques, il convient d'avoir en commun des moyens certains et suffisants d'existence : autrement

1. Matth. c. 6.
2. Concil. Trid. Sess. XXV, c. 3.
3. 2a 2æ quæst. 188. art. 7.

il faudrait les aller chercher dehors, ce qui serait au détriment de la vie contemplative qui est la fin de ces ordres. Saint Ignace a pensé de même au sujet de ses enfants qui sont aux études dans les séminaires et les colléges, et la Compagnie de Jésus n'appartient aux ordres mendiants que par ses maisons professes.

Quant aux instituts dont la fin est l'exercice de la charité corporelle, la perfection de leur pauvreté ne peut pas consister à exclure des ressources communes, puisqu'elles sont nécessaires pour le service du prochain et les œuvres de leur vocation.

IV. Une remarque à faire encore sur la pauvreté commune, c'est que celle qui soumet les religieux à une plus entière dépendance des supérieurs deviendra réellement plus méritoire par l'obéissance, qu'une pauvreté plus austère et même plus souffrante où il se trouverait moins de dépendance ; et elle servira aussi plus efficacement à la perfection du détachement, en quoi consiste surtout le mérite et la perfection de la pauvreté. Par exemple, qui ne voit que si, dans une communauté où l'on doit vivre seulement d'aumônes, les supérieurs laissaient à chacun l'usage libre des dons qu'il reçoit, l'esprit de pauvreté y serait beaucoup plus en péril que dans une maison où, avec des moyens assurés de vivre, tout est fidèlement et jusque dans les moindres choses subordonné à l'obéissance?

On peut remarquer enfin, pour la consolation de plusieurs, qu'il existe beaucoup de communautés religieuses, principalement de nos jours, où sans

avoir, en vertu des constitutions, la pauvreté commune des ordres mendiants, on la pratique en effet, avec le mérite du même abandon en cette bonté qui prend soin de ceux qui ont tout quitté pour chercher le royaume de Dieu et sa justice.

—

ARTICLE III.

DE LA VERTU DE PAUVRETÉ.

La vertu de pauvreté n'est point explicitement désignée parmi les vertus morales ; mais c'est une vertu évangélique qui, en détachant le cœur de l'homme des biens temporels de ce monde, met en exercice presque toutes les vertus morales et théologales. Elle a un rapport plus direct avec la libéralité et la tempérance ; et l'on sait en quelle estime elle a été même parmi les sages du paganisme ; qu'il nous suffise de citer ces paroles de Cicéron : « Il n'est rien de plus digne d'honneur et de plus magnifique que de mépriser les richesses [1] ».

Le catéchisme des vœux explique suffisamment l'obligation que cette vertu impose au religieux, et comment il pécherait contre elle, même sans violer le vœu de pauvreté. Nous n'avons que quelques observations à ajouter ici.

I. *De l'affection déréglée aux biens et aux objets temporels.*

1. Nihil honestius magnificentiusque quam contemnere pecuniam.

La cupidité est une passion si vivace, qu'elle a toujours grand besoin d'être surveillée et réprimée dans le cœur de l'homme. Plût à Dieu que le religieux, quel qu'il soit, n'oubliât jamais cette vérité d'expérience : car cette inclination, pour être enchaînée par le vœu, n'est point cependant détruite ; et quand il s'agit de se satisfaire, elle est extrêmement féconde en subtilités et en prétextes. De même, on la voit, après avoir fait de grands sacrifices, tel qu'est le renoncement religieux, se prendre ensuite souvent à des riens, et y chercher sa pâture à défaut d'objets plus considérables. Or, un religieux doit bien le remarquer, l'objet de la cupidité importe peu au tentateur qui l'excite ; ce qu'il faut à l'ennemi des âmes et ce qui lui suffit, c'est l'affection déréglée ; et il tâche de faire coller le cœur d'abord aux petites choses, afin de pouvoir obtenir peu à peu de plus graves déréglements [1].

II. *Des superfluités*.

Il faut remarquer que ce qu'on doit appeler de ce nom dans les communautés, présente nécessairement des différences plus ou moins sensibles, selon les diverses fins des instituts. Il n'appartient donc point aux particuliers d'en décider seulement d'après leur propre appréciation ; les choses en cette matière sont ordinairement définies par la règle ou par les déclarations des supérieurs, et le devoir de chaque religieux est de s'y conformer fidèlement.

1. Voyez Rodriguez, IIIe Part. 3e Traité, ch. 5.

III. *Des pécules*, et autres exceptions semblables qui regardent l'usage des choses temporelles.

On doit distinguer deux sortes de pécules : l'un qui est une réelle violation du vœu de pauvreté, parce qu'il renferme au fond un usage indépendant des choses temporelles ; l'autre qui n'est pas absolument contre le vœu, parce qu'il reste sous la dépendance de la volonté des supérieurs. Le pécule que le vœu défend est celui où le supérieur accorderait la permission, en renonçant au droit de la révoquer quand il le voudra ; ou bien encore, celui où sa permission serait invalide, étant donnée contre la défense des constitutions. Du reste, le pécule même qui ne va point jusqu'à la violation positive du vœu est encore funeste aux communautés religieuses, parce qu'il nuit, non-seulement à l'esprit de pauvreté. mais encore à l'union fraternelle et à l'édification. Ici s'applique justement le reproche que saint Paul adressait à ces chrétiens de Corinthe qui oubliaient les règles établies dans les saintes assemblées des premiers fidèles : « Parmi vous, leur disait-il, quand vous vous réunissez, l'un a faim et l'autre est dans l'abondance. N'est-ce pas faire rougir ceux qui n'ont pas ce que vous avez ? Que vous dirai-je ? Que c'est bien ? Je ne le puis pas [1]. »

Pour de plus grands détails sur la question du pécule, les supérieurs peuvent recourir au traité de *l'État Religieux* par le P. Gautrelet [2].

1. Convenientibus ergo vobis in unum... alius quidem esurit, alius autem ebrius est. Numquid... confunditis eos qui non habent? Quid dicam vobis? Laudo vos? In hoc non laudo. I. Cor. 11.
2. Tom. 1, p. 171.

IV. *De la distribution des biens temporels dont se dépouille le religieux soit avant, soit après sa profession.*

Jésus-Christ Notre-Seigneur, en donnant la forme de l'état religieux, a dit dans son Évangile : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres [1] ». Ainsi, il est bien remarquable que le conseil évangélique sur la pauvreté religieuse s'étend à l'usage même que l'on doit faire des biens dont on se dépouille : *Donnez-les aux pauvres,* dit le Seigneur, et non pas : Donnez-les à vos proches ou à vos amis. Un religieux, après avoir entendu la première partie du conseil divin, voudrait-il ensuite fermer l'oreille à la seconde? Ce serait agir contrairement à la perfection de son état, et s'ôter le mérite de son dépouillement, en le corrompant par le mélange des affections humaines.

Il y a de plus une raison intime de cette destination que Jésus-Christ propose au religieux, une raison qui touche à la fermeté de sa vocation elle-même. En effet, s'il donnait ses biens à des proches, ne pourrait-il pas arriver un jour qu'il comptât peut-être sur eux, dans le cas d'infidélité à cette vocation? Et le démon lui-même, au moment de la tentation, n'aurait-il pas de quoi s'en prévaloir pour l'ébranler et le vaincre? Mais, quand on a donné aux pauvres ce qu'on possédait, d'une part on a droit à ce trésor que Jésus-Christ promet en échange, puisque c'est à lui-même qu'on a réellement donné dans la personne des pauvres ; et d'autre part, après que l'on a ainsi, comme on dit, brûlé ses vaisseaux, il ne reste plus

1. Vende omnia quæ habes, et da pauperibus. MATTH. 19.

qu'à se jeter sans arrière-pensée, et pour ainsi dire à corps perdu, dans la carrière de la perfection. On voit donc que la pratique de ce conseil évangélique est non-seulement plus méritoire et plus parfaite, mais encore qu'elle est un préservatif contre sa propre instabilité, un moyen de persévérance et de ferveur au service de Dieu.

Que si cependant les proches eux-mêmes se trouvaient être dans le cas des pauvres, il est évident que le devoir du religieux serait de songer à eux, avant même de s'occuper de tout autre ; et dans l'appréciation de leurs besoins, il devrait encore avoir égard à ce que réclame légitimement leur condition.

Lorsqu'il s'élève quelque doute à ce sujet, on doit, avec permission, consulter des personnes qui soient à la fois désintéressées, éclairées et vertueuses : éclairées, pour qu'elles puissent donner un conseil prudent ; désintéressées et vertueuses, pour qu'elles le donnent selon Dieu et la vraie piété.

Il peut encore survenir d'autres justes motifs dont un religieux doive tenir compte en cette matière : par exemple, une obligation de justice, quelque devoir de reconnaissance, ou même parfois la nécessité peut-être de prévenir des discussions, des scandales, etc.

Par les *pauvres*, il faut entendre aussi sans aucun doute les pauvres volontaires de Jésus-Christ, et spécialement ses frères en religion. N'est-ce pas même pour le religieux un devoir de reconnaissance (il faudrait dire plus encore) de ne point oublier les besoins d'une communauté qui se charge de lui pour le reste de sa vie ?

Les paroles évangéliques doivent s'interpréter

également de toutes *les œuvres pies* : telles que le soin du culte divin, la propagation de la foi, l'éducation chrétienne des enfants, et l'assistance quelconque des malheureux ; et il est aussi juste que naturel de seconder en particulier les œuvres du corps religieux dont on est membre.

Dans ces limites que lui trace sa profession, le religieux reste *libre de suivre sa propre dévotion* pour la distribution de ses biens ; car c'est à lui, et non à d'autres que Jésus-Christ s'adresse : *Donnez-les aux pauvres* ; et personne n'a le droit d'entraver l'exercice vertueux qu'il veut faire de sa liberté dans cet emploi des biens que Dieu lui a donnés.

Cependant les supérieurs ont à remplir ici un devoir de surveillance et de direction, pour empêcher que le religieux ne fasse rien contre l'édification et l'esprit de son état.

V. Pour ce qui regarde la pratique de la vertu de pauvreté et ses divers degrés de perfection, le catéchisme des vœux donne tous les principes ; et quoiqu'il le fasse en peu de mots, il nous semble ne rien omettre d'essentiel. Si l'on veut de plus amples développements, on a le livre de la *Perfection chrétienne* de Rodriguez[1]. Il nous suffira d'ajouter deux observations.

La première est que tous ceux qui entrent en religion ont grand besoin de s'appliquer dès le noviciat à bien saisir ce que c'est que la pauvreté religieuse, à en prendre l'esprit et les saintes délicatesses ; et à

1. IIIe Part., 3e Traité, ch. 6, 7 et 8.

veiller sur des habitudes précédentes qui sont trop souvent en opposition avec elle. Une fois que l'on est admis sous les livrées de « Celui qui étant riche s'est fait pauvre pour nous[1] », il n'est plus permis de garder ni les pensées, ni les jugements, ni le langage, ni les tendances des hommes du siècle par rapport aux richesses de la terre ; et le vrai pauvre de Jésus-Christ aime à le paraître et à l'être dans toute sa personne, dans toute sa conduite et jusque dans les moindres choses.

La seconde observation est qu'aux yeux d'un bon religieux, la sainte pauvreté n'est pas seulement le mur de la religion, c'est encore *une mère qu'il faut aimer avec tendresse :* par conséquent il ne se contente pas de la supporter avec résignation, mais il chérit ses livrées, et il est heureux de saisir les occasions qui s'offrent à lui d'en éprouver les privations. « Que tous, dit saint Ignace à ses enfants, chérissent la pauvreté comme une mère, et que, dans les circonstances, ils soient bien aises d'en ressentir quelques effets selon la mesure d'une sainte discrétion[2].

CHAPITRE II.

DE LA CHASTETÉ RELIGIEUSE.

Si le premier vœu de religion est d'un si grand mérite aux yeux de Dieu, que sera-ce du second ?

1. Propter vos egenus factus est, cum esset dives. II Cor. 8.
2. Constit. Part. IIIe, c. I.

Et si la pauvreté évangélique fait du religieux un homme qui ne tient plus à la terre, que ne faudra-t-il pas dire de cette vertu plus céleste encore, par laquelle il imite la vie même des anges?

Mais déjà le catéchisme des vœux [1] a expliqué suffisamment ce qui concerne cette portion si belle de l'holocauste religieux. Le vœu et la vertu, les infractions directes et indirectes, les préservatifs nécessaires, les moyens de s'assurer toujours davantage la possession de ce trésor, enfin les prérogatives et les avantages de la chasteté religieuse, tout, ce nous semble, y est exposé avec cette brièveté que demande la délicatesse de la matière, et néanmoins avec cette netteté qui est nécessaire pour éclairer les consciences.

Nous ne voyons donc rien à ajouter présentement sur le second vœu de religion. Si l'on veut un résumé de tout ce qu'il demande du religieux, le voici dans ces trois paroles : *la garde des pensées, la garde des affections, la garde des sens;* et pour les développements, il n'y a qu'à recourir aux PP. Rodriguez et Saint-Jure [2].

La discipline régulière embrasse plusieurs points qui ont quelque relation avec la chasteté religieuse, comme *la clôture, le parloir, les visites et le commerce des lettres;* mais ce qu'il faut dire aux religieux sur ces matières se trouve dans les règles de leur institut; et quant aux supérieurs, ils consulteront avec fruit le traité de *l'État Religieux* par le P. Gautrelet, pour avoir les explications qu'ils peuvent désirer.

1. IIe Part., ch. 2.
2. Perf. Chrét. IIIe Part., 4e traité. — L'Homme Religieux, Liv. 1, ch. 6.

CHAPITRE III.

DE L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE.

—

ARTICLE I.

DIVERS PRINCIPES SUR L'OBÉISSANCE EN GÉNÉRAL[1].

I. Il est essentiel à l'obéissance de faire l'œuvre commandée, non parce qu'elle plaît et qu'on la veut faire pour elle-même, mais précisément à cause du commandement et parce qu'elle est voulue par le supérieur : sans quoi ce n'est plus l'acte de l'obéissance.

De là vient que, dans les choses qui nous sont agréables, l'obéissance est ordinairement moindre, ou devient même nulle ; tandis qu'elle est plus grande et réelle dans les choses difficiles ou qui ne vont pas à notre goût. Néanmoins, devant Dieu qui regarde et connaît les cœurs, il peut arriver que, même dans le premier cas, l'obéissance ne soit ni moins vraie ni moins méritoire, dès lors que la volonté se porte à obéir avec un égal dévouement pour Dieu.

II. Faire une chose contre le commandement sans avoir la volonté de l'enfreindre, ce n'est qu'une désobéissance matérielle ; et, s'il y a faute, elle appar-

1. 2a 2æ q. 104. a. 2.

tient formellement à une autre espèce de péché, selon le motif et l'objet de l'acte, ou selon l'intention de celui qui pèche.

III. Un inférieur n'est tenu d'obéir à son supérieur que dans la matière où il lui est soumis, et dans les choses où le supérieur ne contredit pas l'ordre d'un pouvoir au-dessus du sien. Que si le commandement était injuste, il ne serait nullement obligatoire, puisque Dieu ne communique point aux hommes son autorité pour l'injustice. Il est cependant permis quelquefois à l'inférieur d'exécuter un commandement injuste : c'est, par exemple, quand l'injustice ne tombe que sur lui-même et qu'il consent à la souffrir. Il peut même arriver qu'on soit tenu d'exécuter cette sorte de commandement injuste, en vertu d'une autre obligation, comme d'éviter un scandale ou quelque autre dommage. Dans le doute, si le commandement est juste ou non, l'inférieur a le devoir d'obéir, parce que le droit de commander, qui est certain dans le supérieur, doit prévaloir sur une opinion douteuse.

IV. Obéir à l'homme en vue de Dieu, peut devenir facilement plus méritoire que si l'on obéissait à Dieu même déclarant immédiatement sa volonté. La raison en est qu'on y exerce davantage plusieurs vertus, telles que la foi, l'humilité, la dévotion, la force, etc. ; et c'est là en particulier l'avantage que Dieu a voulu attacher à l'obéissance religieuse.

V. L'obéissance religieuse consiste en ce que l'homme, dans le but de plaire au Seigneur, se met

volontairement sous la dépendance d'un autre homme pour tout ce qu'il commandera selon la règle. Mais, comme il est dit dans le catéchisme des vœux, cette obéissance n'oblige *par elle-même*, sous peine de péché, que quand le supérieur déclare qu'il commande en vertu du vœu. Pour ce qui est du simple pouvoir de domination que possède encore un supérieur dans la famille religieuse, on le compare justement à celui d'un père dans la famille naturelle ; cependant il faut remarquer que cette comparaison n'est pas de tout point exacte, puisque le commandement d'un père oblige toujours ses enfants sous peine de péché, dès lors que la matière en est juste et raisonnable : ce qui n'a pas lieu pour une simple prescription du supérieur régulier.

VI. L'obéissance *aveugle* que les saints recommandent au religieux, comme la plus parfaite et la plus méritoire, consiste, dit Suarez [1], à exclure la prudence de la chair, et non la prudence véritable et surnaturelle. Car l'obéissance étant une vertu si excellente, elle n'exige pas moins la direction de la prudence pour ses actes, que toute autre vertu morale. Mais ce qui lui est propre, c'est que le jugement de la prudence qui la guide se fonde plus sur un principe extrinsèque, savoir le jugement du supérieur, que sur lui-même dans les choses qui ne sont pas évidentes ; et on l'appelle aveugle parce qu'elle écarte alors son propre jugement. Or, elle l'exclut en tant que vicieux ou impar-

1. Tract. de Religione.

fait, et non pas selon qu'il dit tout usage de la raison. C'est ainsi, par exemple, qu'elle saurait examiner et voir, si ce qu'on lui commande paraissait contraire à la règle ou au précepte.

—

ARTICLE II.

L'OBÉISSANCE COMPARÉE AUX AUTRES VERTUS[1].

I. L'obéissance est inférieure en dignité aux trois vertus théologales, puisqu'elle est seulement une vertu morale. Mais on doit remarquer qu'entre beaucoup d'autres, elle a le privilége de renfermer un excellent exercice des vertus théologales elles-mêmes.

II. L'obéissance, dit saint Thomas, occupe la première place parmi les vertus morales. En effet, de toutes les vertus, la plus grande est celle qui fait mépriser le plus grand des biens créés, pour s'attacher à Dieu. Or, il y a en ce monde trois sortes de biens que l'homme peut sacrifier à l'amour divin. Les biens du dernier ordre sont les biens extérieurs; au-dessus d'eux sont les biens du corps ; et ceux qui dominent tous les autres sont les biens de l'âme, dont le principal est la volonté par laquelle l'homme use de tous les autres biens. De là il suit que l'obéissance, qui nous fait sacrifier à Dieu le bien de notre volonté propre, est par elle-même la plus grande et la plus méritoire de toutes les vertus morales.

1. 2a 2æ, q. 104, a. 3.

Ajoutons, avec le même saint docteur, que comme l'obéissance procède de la révérence et de la soumission que l'on rend à Dieu, elle appartient, sous ce rapport, à la religion et à son premier acte qui est la dévotion. Or la religion est la plus noble partie de la justice, laquelle est la première des vertus morales.

Enfin, la prééminence de l'obéissance paraît en ce qu'il faut, pour obéir, omettre tout autre acte de vertu qui ne serait pas d'ailleurs obligatoire : car l'homme doit laisser toute bonne œuvre facultative, afin de s'attacher au bien de l'obéissance, qui est pour lui un devoir. Et qu'il ne craigne point d'éprouver en cela quelque perte spirituelle, puisque l'obéissance vient compenser, par un bien meilleur, celui qu'il eût voulu faire et qu'il omet pour la pratiquer.

III. Un oracle sacré déclare que « l'obéissance vaut mieux que les victimes [1] » ; et le Pape saint Grégoire en donne la raison : « C'est que par les victimes on immole la chair des animaux, tandis que par l'obéissance on immole sa propre volonté [2] ». Or ceci est également vrai du sacrifice de l'obéissance comparé à tout autre, tel que celui de l'aumône, de la mortification et même du martyre ; puisque ces choses perdraient toute valeur hors de l'accomplissement de la divine volonté.

1. Melior est obedientia quam victimæ. I Reg. 15.
2. Per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. Moral. 35, 10.

IV. Une sentence célèbre de saint Grégoire achèvera l'éloge de l'obéissance. « Cette vertu, dit-il, est la seule qui greffe, pour ainsi dire, toutes les autres dans notre âme, comme fait le jardinier pour ses arbres, et qui, après les avoir ainsi greffées, les y conserve encore à l'abri de tout dommage, afin qu'elles croissent et produisent heureusement leurs fruits [1] ». En effet, explique saint Thomas, les actes des autres vertus appartiennent à l'obéissance, soit que Dieu commande par lui-même, soit qu'il exprime sa volonté par un supérieur qui le représente. Lors donc que ces actes font naître et grandir en nous les saintes habitudes des vertus, on dit avec raison que tout cela est l'effet de l'obéissance. De même, sa fonction propre est de maintenir toutes les autres vertus dans ce *milieu* hors duquel elles périraient, parce qu'elles tourneraient au vice par le défaut ou l'excès ; et pour le religieux tout spécialement, l'obéissance de chaque jour lui procure cet avantage bien plus sûrement que s'il n'avait que la direction de sa propre prudence.

—

ARTICLE III.

DU VŒU D'OBÉISSANCE.

I. Le vœu d'obéissance, dit saint Thomas [2], est le principal des vœux de religion, et cela pour trois raisons :

1. Obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit. Moral. 85. 10.
2. 2a 2æ. q. 186. a. a 8.

La première, parce qu'il offre à Dieu la volonté même de l'homme : ce qui est quelque chose de plus grand que l'oblation des biens extérieurs par le vœu de pauvreté, et que celle du corps par le vœu de continence. Aussi tout ce que l'on fait par obéissance est plus agréable à Dieu que les œuvres qui viennent de la volonté propre ; et le jeûne même cesse de lui plaire, quand cette propre volonté en est le seul principe, selon ces mots du Prophète : Voici que dans vos jeûnes se trouve le mal de votre volonté propre [1].

La seconde raison est que le vœu d'obéissance renferme les deux autres, sans être renfermé lui-même en eux. Car la continence et la pauvreté, quoique déjà obligatoires par le vœu, le sont aussi par l'obéissance, sous laquelle tombent ces deux choses avec beaucoup d'autres encore : de là vient que dans l'ordre de saint Benoît on se contente de vouer explicitement l'obéissance selon la règle.

La troisième raison est que le vœu d'obéissance s'étend proprement sur les actes qui touchent de plus près à la fin de la religion. Or, une chose est d'autant meilleure qu'elle s'approche davantage de la fin.

C'est pourquoi le vœu d'obéissance est plus essentiel à l'état religieux que les deux autres. Car, observer la pauvreté et la continence, même par vœu, ce n'est pas encore se trouver placé dans cet état, lequel, dit saint Augustin, est préféré même à la virginité que le vœu aurait consacrée. Dans le

1. Ecce in jejuniis vestris invenitur voluntas vestra. ISAI. 58.

passage évangélique où Notre-Seigneur invite à la perfection, c'est le conseil de l'obéissance qui est contenu dans ces derniers mots : « Et venez, suivez moi [1] » : car celui qui obéit suit la volonté d'un autre. Par conséquent, le vœu d'obéissance appartient à la perfection plus encore que les deux autres, ainsi que l'enseigne saint Jérôme expliquant ces paroles de saint Pierre : « Voici que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi [2] ». Parce que, dit le saint docteur, ce n'est point assez d'abandonner les biens de la terre ; l'Apôtre ajoute ce qui est parfait, quand il dit qu'il s'est mis à la suite de Jésus-Christ Notre-Seigneur [3].

II. Le catéchisme des vœux [4] s'attache avec un soin spécial à expliquer tout ce qui regarde l'obéissance religieuse, tant pour l'obligation du vœu que pour l'exercice parfait de la vertu ; mais il se contente de présenter les choses avec une juste précision : car, pour les développements pratiques dont les religieux ont encore besoin sur une matière si importante, les livres qu'ils ont entre les mains en sont remplis : ainsi Rodriguez en particulier expose parfaitement tous les points que notre catéchisme ne fait qu'indiquer [5].

1. Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo, et veni, sequere me. MATTH. 19.
2. Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te. MATTH. 19.
3. Quia non sufficit tantum relinquere, jungit quod perfectum est : Et secuti sumus te.
4. IIe Part., Ch. 3.
5. IIIe Part. 5e et 6e Traité.

ARTICLE IV.

DE L'OUVERTURE DE CONSCIENCE AU SUPÉRIEUR ET DE LA DIRECTION.

Le même auteur, à la suite de l'obéissance, traite de *l'ouverture de conscience*, parce que, en effet, c'est une dépendance de l'obéissance religieuse; or, sur ce sujet, il y a quelques explications importantes à donner.

I. Il faut dire d'abord que la doctrine générale des écrivains ascétiques, sur l'ouverture de conscience que les personnes religieuses doivent à leurs supérieurs, ne peut point s'appliquer dans une égale mesure à tous les supérieurs de communautés. Sans doute, quiconque est entré dans le chemin difficile de la perfection ne doit pas vouloir y marcher seul et sans direction; et c'est pour l'aider, l'éclairer et le préserver des illusions, que Dieu lui a donné, non-seulement des règles à suivre, mais encore des supérieurs à consulter.

Néanmoins, on conçoit qu'il doit y avoir une grande distinction à faire, pour le point dont il s'agit, entre les supérieurs qui sont de l'ordre sacerdotal, et ceux qui n'en sont pas. Les premiers ont la science et la grâce du sacerdoce, qui manquent l'une et l'autre aux seconds. Les premiers étant capables de juridiction et la possédant en effet, un religieux peut leur confier les secrets de sa conscience sous le sceau sacramentel de la confession,

tandis que la chose est impossible vis-à-vis des seconds.

De là il suit manifestement que *le compte de conscience*, tel qu'en parlent les maîtres de la vie spirituelle, n'est dû intégralement qu'aux supérieurs prêtres, et que les autres n'y peuvent avoir droit, si droit il y a, que dans une mesure beaucoup plus restreinte, qu'on appellera simplement *la Direction*. A l'appui de cette conclusion, voici une déclaration émanée de la *Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers*. Dans les observations qu'elle faisait naguère sur les constitutions d'une communauté de femmes qui sollicitait l'approbation du Saint-Siège, la Sacrée Congrégation disait ces paroles remarquables : « A « cause des abus qui se sont glissés en cette ma- « tière, la Sacrée Congrégation n'a point du tout « coutume présentement d'approuver l'ouverture « de conscience à la Supérieure ; mais il est seule- « ment permis que les Sœurs, si elles le veulent, « puissent découvrir les défauts dans l'observation « des règles, et le progrès relativement aux vertus : « car, pour les autres points, elles doivent en traiter « avec le confesseur[1] ». *Si elles le veulent*, dit la Sacrée Congrégation ; sans doute que celles qui veulent leur progrès spirituel doivent vouloir aussi la

1. Ob abusus qui irrepserunt, in præsens Sacra Congregatio minime solet approbare aperitionem conscientiæ superiorissæ; sed tantum permittitur ut sorores, si velint, pandere possint defectus in regulæ observantia, et progressum quoad virtutes; de aliis enim ab eis agendum est cum confessario. *Analecta juris Pontificii*, 38e livraison, mai et juin 1860.— Depuis cette époque, la Sacrée Congrégation a fait plusieurs fois la même réponse à diverses congrégations religieuses.

direction de leurs supérieures ; mais enfin, si c'est un point de perfection pour elles, il reste toujours vrai que c'est un point *facultatif et non obligatoire* qu'on puisse leur commander. Du reste, on comprendra que nous ne parlons point ici de ces cas où le religieux serait tenu, sous peine de péché, de faire certaines manifestations aux supérieurs, et où le confesseur lui-même devrait lui imposer cette obligation. C'est ainsi qu'il faudrait avertir les supérieurs, du moins par une tierce personne, afin qu'ils puissent écarter ou prévenir soit une occasion de chute, soit un danger de scandale, soit un grave dommage pour la communauté.

II. Quant *à l'ouverture de conscience*, ou à *la direction* quelle qu'elle soit, on doit savoir que les supérieurs sont strictement obligés au secret sur toutes les confidences qu'on peut leur faire, et qu'il ne leur est pas même permis de les communiquer à d'autres supérieurs plus ou moins élevés qu'eux, sans le consentement du religieux. Ils peuvent, s'il ne s'agit pas du secret sacramentel, en user eux-mêmes pour son bien et sa conduite personnelle, et même pour le bien de la communauté ; mais à la condition expresse de ne rien faire qui soit de nature à manifester aux autres ce qui leur a été confié.

De plus, comme le religieux se découvre alors au supérieur comme à un *père* et non comme à un *juge*, celui-ci n'a pas le droit de partir de là pour en venir aux mesures de rigueur contre son inférieur, quoiqu'il lui soit permis de le reprendre quelquefois avec douceur, et même de le corriger par quelque péni-

tence médicinale et paternelle. En un mot, l'esprit qui doit animer l'inférieur et le supérieur dans ces relations intimes, c'est uniquement l'esprit d'amour et de charité. L'un ouvre son cœur pour trouver secours, lumière, consolation ; et l'autre l'accueille avec une affection et une bonté toute spéciale, pour le soutenir, le relever, l'encourager, l'éclairer, mais non pour le réprimander durement ou le punir ; et il se garde bien de moins estimer celui qui ne se découvre ainsi que par vertu.

—

ARTICLE V. — CONCLUSION.

LE GRAND MODÈLE DE L'OBÉISSANCE.

Nous ne pouvons mieux terminer ce chapitre et tout ce traité, qu'en rappelant le Modèle divin de l'obéissance.

1° Jésus-Christ, Fils de Dieu et Notre-Seigneur, est venu en ce monde par obéissance et pour obéir. Écoutons ce qu'il dit par le Prophète royal et le grand Apôtre : « *En tête du Livre il a été écrit de moi que j'accomplirais, mon Dieu, votre volonté* [1] ». Il s'agit de la promesse d'un Réparateur faite au premier homme désobéissant et rebelle. — « Eh bien ! oui, ô mon Père et *mon Dieu*, j'ai souscrit à votre engagement consigné à la première page du Livre,

1. In capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam : Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei. Ps. 39 ; Hebr. 10.

j'ai voulu comme vous, et *votre loi est au milieu de mon cœur* ». C'est ainsi que par son obéissance notre Sauveur devait réparer le mal que la désobéissance avait causé sur la terre. Et voyez, durant toute sa vie mortelle, comme cette obéissance de Jésus-Christ à son Père a été entière et ponctuelle! Il a déclaré lui-même « qu'il ne laisserait pas un seul iota, pas un seul point de la loi, sans l'accomplir parfaitement [1] ».

2° Non-seulement le Fils de Dieu voulut prendre par l'Incarnation une nature qui le rendît dépendant, et lui permît de soumettre sa volonté humaine à la volonté divine ; mais encore, durant trente années de sa vie, il exerça pour notre amour la même obéissance que nous, se soumettant à des hommes, ses créatures, savoir, à Marie et à Joseph, en qui il reconnaissait l'autorité de Dieu son Père. « Et il leur était soumis [2] » : telle est toute l'histoire que le Saint-Esprit a voulu nous donner de sa vie cachée.

3° Enfin, pour nous ce divin modèle « se fit obéissant jusqu' à la mort, et à la mort de la Croix [3] » : de telle sorte que, dans sa Passion, on le vit obéir même à ses ennemis et à ses bourreaux, avec une humilité et une douceur incomparables : « tel que la brebis qui se laisse conduire à la boucherie, et sem-

1. Iota unum aut unus apex non præteribit a lege donec omnia fiant. MATTH. 5.
2. Et erat subditus illis. LUC. 2.
3. Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. PHILIP. 2.

blable à l'agneau qui se tait devant celui qui le tond, sans seulement ouvrir la bouche [1]. »

Voilà donc la règle vivante et parfaite de l'obéissance religieuse ; c'est Jésus-Christ, qui dit lui-même au candidat de la perfection : « Venez et suivez-moi ». Ah ! ne faut-il pas répéter ici les paroles de saint Paul : « Quiconque suivra cette règle, la paix sur lui [2] », dès ce monde même, et dans les siècles des siècles ? Ainsi soit-il !

1. Sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet et non aperiet os suum. ISAI. 53.
2. Et quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos. GALAT. 6.

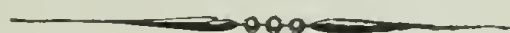


TABLE DES MATIÈRES.

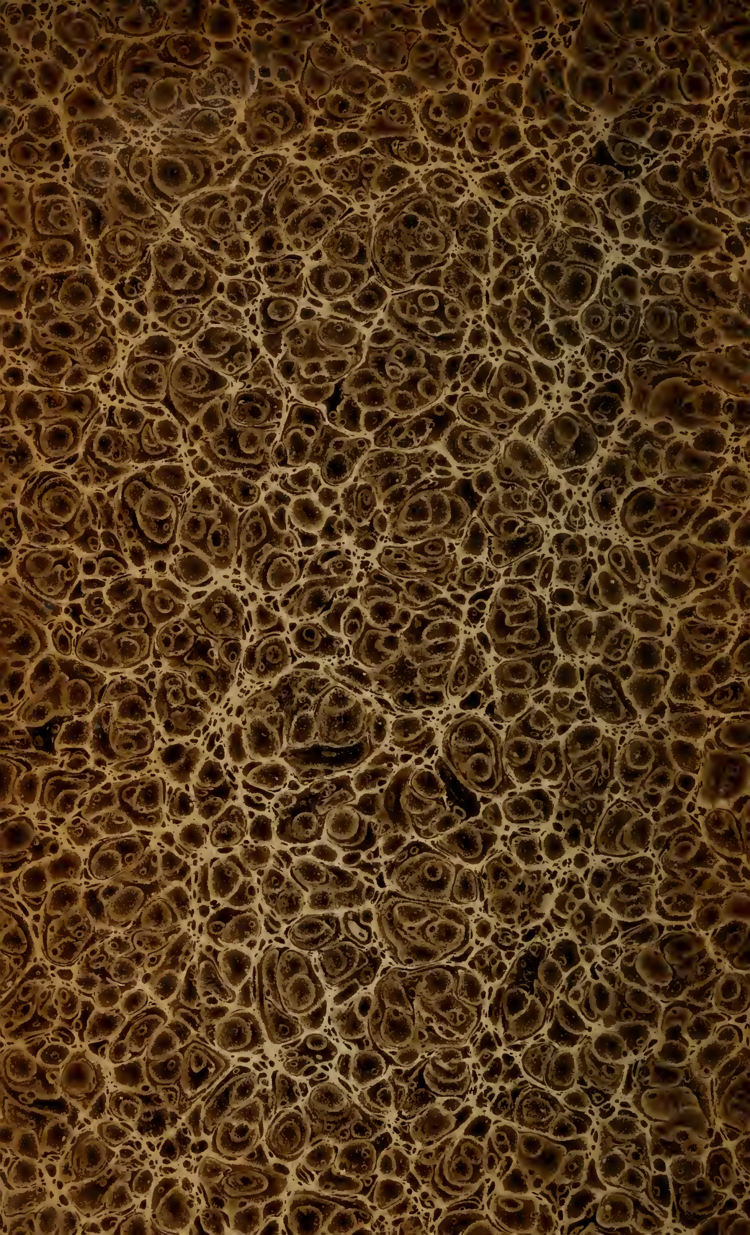


SECONDE PARTIE.

DES TROIS VOEUX DE RELIGION EN PARTICULIER.



POITIERS. — TYPOGRAPHIE OUDIN.




ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY